

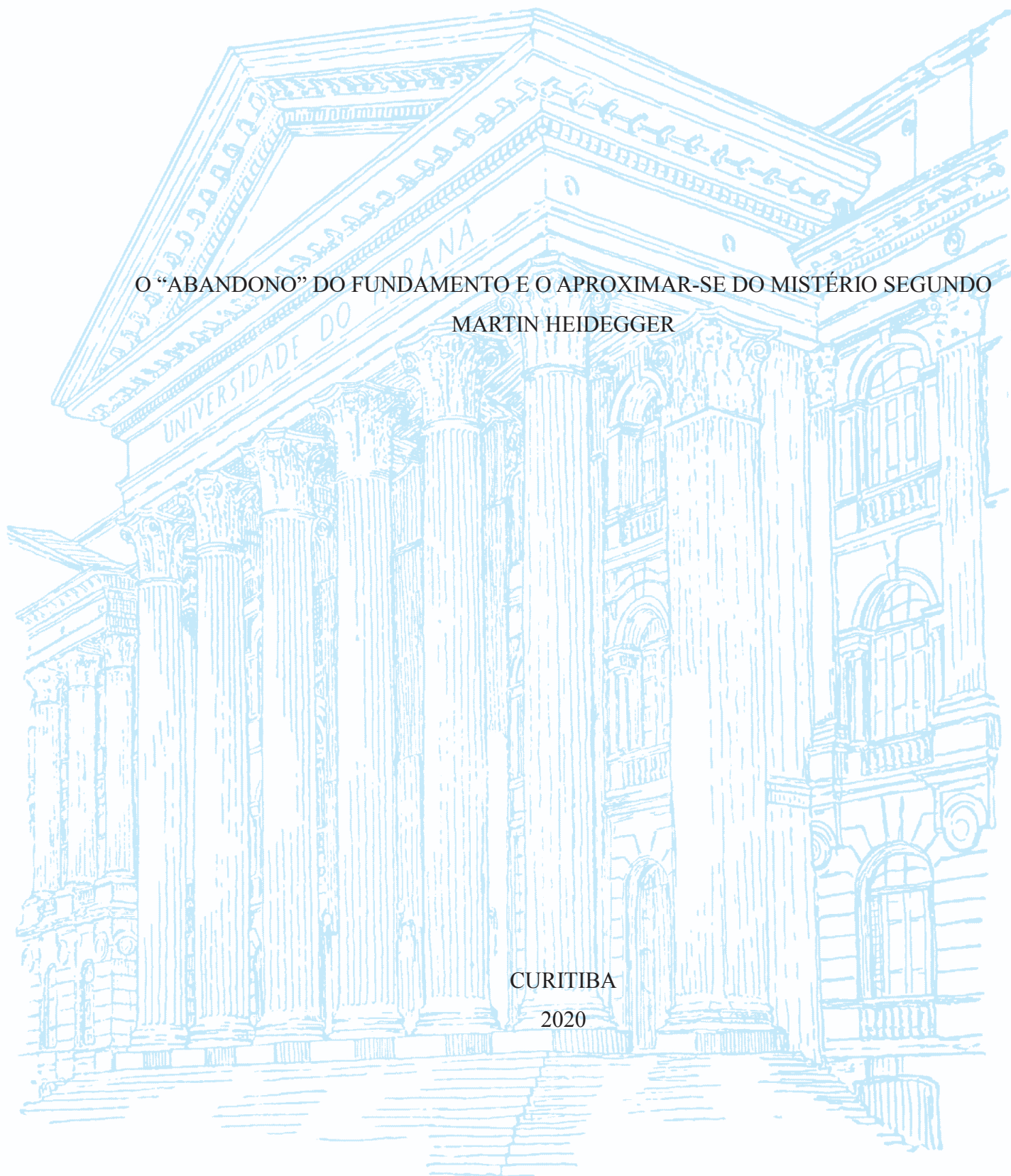
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

JOÃO EVANGELISTA FERNANDES

O “ABANDONO” DO FUNDAMENTO E O APROXIMAR-SE DO MISTÉRIO SEGUNDO
MARTIN HEIDEGGER

CURITIBA

2020



JOÃO EVANGELISTA FERNANDES

O “ABANDONO” DO FUNDAMENTO E O APROXIMAR-SE DO MISTÉRIO
SEGUNDO MARTIN HEIDEGGER

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em
Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Universidade
Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do
título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim
Coorientador: Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix

CURITIBA
2020

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Fernandes, João Evangelista

O "abandono" do fundamento e o aproximar-se do mistério segundo Martin Heidegger. / João Evangelista Fernandes. – Curitiba, 2020.

Tese (Doutorado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. Marco Antonio Valentim

Coorientador : Prof. Dr. Wagner Dalla Costa Félix

1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Metafísica. 3. Verdade. 4. Mistério.
I. Valentim, Marco Antonio, 1978-. II. Félix, Wagner Dalla Costa. III. Título.

CDD – 193



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **JOÃO EVANGELISTA FERNANDES** intitulada: **O "abandono" do fundamento e o aproximar-se do mistério segundo Martin Heidegger**, sob orientação do Prof. Dr. MARCO ANTONIO VALENTIM, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua **APROVAÇÃO** no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 16 de Dezembro de 2020.

Assinatura Eletrônica
04/01/2021 14:08:45.0
MARCO ANTONIO VALENTIM
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
11/01/2021 20:22:37.0
WALTER ROMERO MENON JUNIOR
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
19/01/2021 13:14:53.0
CLÁUDIA DRUCKER
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA)

Assinatura Eletrônica
06/01/2021 10:29:27.0
LIBANIO CARDOSO NETO
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
20/01/2021 12:02:29.0
IRENE BORGES DUARTE
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DE ÉVORA)

Rua Dr. Faivre, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil
CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: pgfilos@ufpr.br
Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.
Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 66334
Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp>
e insira o código 66334

A meus pais, Manuel Vieira (*in memoriam*) e Maria de Sousa Vieira.

AGRADECIMENTOS

Ao Marco Antonio Valentim, pela gentil acolhida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR, pelo zelo na orientação desta tese, sobretudo pela sugestão de explorar o mistério em Heidegger.

Ao Wagner Dalla Costa Félix, pela co-orientação e pelas questões levantadas tanto na banca de qualificação quanto nas conversas informais.

Ao Walter Romero Menon, pelas observações feitas na banca de qualificação e pelas que surgiram da generosa leitura que fez logo em seguida.

Ao Eduardo Corrêa Prado, pela leitura do primeiro pré-projeto que culminou nesta pesquisa.

À Irene Borges Duarte, por ter tido a bondade de ler meu pré-projeto, sugerir bibliografias e me incentivar a continuar.

Ao Libanio Cardoso Neto e à Claudia Pellegrini Drucker, por aceitarem o convite para compor a banca.

Aos professores (as) e secretárias do departamento de Filosofia da UEM.

A todos os funcionários da UFPR.

À Bernadete Oliveira, pelo apoio.

À Sonia Zini, pelo carinho e pela parceria.

À CAPES, pelos três anos de bolsa.

“Uma coisa é apenas usar a terra, outra acolher a sua dádiva e familiarizar-se na lei desse acolhimento, guardar o mistério do ser e zelar pela inviolabilidade do possível” (Martin Heidegger. *A superação da metafísica*, p. 97).

RESUMO

Nesta tese investigamos como se dá, no pensamento de Martin Heidegger, a passagem da perspectiva transcendental para a perspectiva aletheiológica, ao que denominamos o “abandono” do fundamento e o aproximar-se do mistério. Isso porque, como pretendemos demonstrar, ainda persiste na via da ontologia fundamental a busca de uma fundamentação e, portanto, ela ainda se encontra presa à metafísica. Na assim denominada via da história do ser, o filósofo empreenderá uma busca pelo ser em sua verdade sem recorrer ao ente e, assim, à linguagem metafísica. Nesse caso, nossa tese se desenvolverá em dois momentos. No primeiro, a partir do diálogo com Agamben, faremos uma exposição de como a metafísica está latente na analítica existencial, mais especificamente no § 58 de *Ser e tempo*, a partir da questão sobre precedência da voz da consciência em relação à disposição fundamental da angústia na busca pela origem ontológica da negatividade, de modo que essa questão é retomada em 1929 em *Que é metafísica?* e no seu posfácio de 1943. Ainda no primeiro momento, que termina com o segundo capítulo, faremos uma incursão pela metafísica do ser-aí, a fim de demonstrar como a proposta de uma metafísica ôntica cujo fundamento seria o ser-aí enquanto horizontalmente transcendente e finito acaba incorrendo numa centralidade excessiva neste último, que somada a uma necessidade da fuga do ente para que o nada e, por conseguinte, o ser seja desvelado, contribui significativamente para o abandono dessa perspectiva e o início da viragem. No segundo momento, que se inicia no terceiro capítulo, onde o mistério do ser surge como o não desvelado da verdade e que a constitui originariamente, seguiremos o percurso traçado por Heidegger até o curso de 1955/56, *O princípio do fundamento*, demonstrando como o mistério enquanto velamento do ser está presente nos principais temas abordados pelo filósofo em sua fase tardia, ainda que na maioria das vezes implicitamente. Faremos uma exposição de como, na busca de resgatar o sentido grego da τέχνη a partir da tese do outro início para a história do pensamento ocidental, o que o leva a uma crítica à estética moderna, mais especificamente a de Nietzsche, assim como à leitura de Hölderlin, o filósofo propõe o habitar poético como modo de existir autenticamente e, assim, aceder à verdade do ser e, por conseguinte, ao mistério. Essa leitura de Hölderlin, somada à leitura da mística cristã medieval de Mestre Eckhart e Angelus Silesius, levará o filósofo a propor, juntamente ao habitar poético, a serenidade para com as coisas como o deixar-ser o ente, que é simultâneo à abertura para o mistério. No último capítulo, demonstraremos como esses temas, assim como o *Ereignis* e o *Geviert*, desaguam no curso sobre *O princípio do fundamento*, de modo que o salto no abismo ali sugerido é o mesmo que o salto no acontecimento apropriador e no mistério do jogo, isto é, um aproximar-se do mistério.

Palavras-chave: Ser-aí. Fundamento. Metafísica. Verdade. Mistério.

ABSTRACT

In this thesis, we investigate how, in Martin Heidegger's thought, the transition from the transcendental perspective to the aletheiological perspective occurs, to what we call the "abandonment" of the ground and the approach of the mystery. This is because, as we intend to demonstrate, the search for a foundation still persists, in the path of fundamental ontology and, therefore, it is still attached to metaphysics. In the so-called path of the history of Being, the philosopher will undertake a search for Being in its truth, without resorting to the entity and, thus, to metaphysical language. In this case, our thesis will develop in two moments. In the first, from the dialogue with Agamben, we will make an exposition of how metaphysics is latent in existential analytics, more specifically in the § 58 of *Being and time*, from the question about the precedence of the voice of conscience in relation to the fundamental disposition of anxiety, in the search for the ontological origin of negativity, so this question is taken up again in 1929, in *What is metaphysics?* and in its afterword, from 1943. Even in the first moment, which ends with the second chapter, we will make a foray into the metaphysics of being-there, in order to demonstrate how the proposal of an ontic metaphysics, whose ground would be being-there, while horizontally transcendent and finite, it ends up incurring an excessive centrality in this latter, which added to a need for the escape of the being so that the nothingness and, therefore, the Being be unveiled, contributes significantly to the abandonment of this perspective and the beginning of the turning. In the second moment, which begins in the third chapter, where the mystery of Being appears as the unveiled truth and that constitutes it originally, we will follow the path traced by Heidegger until the course of 1955/56, *The principle of ground*, demonstrating how the mystery, as a veiling of Being, is present in the main themes approached by the philosopher in his late phase, although most of the time implicitly. We will make an exposition of how, in the search to rescue the Greek sense of *τέχνη*, from the thesis of the other beginning to the history of western thought, which leads him to a criticism of modern aesthetics, more specifically Nietzsche's, as well as the reading of Hölderlin, the philosopher proposes poetic habitation as a way of authentically existing and, thus, accessing the truth of Being and, therefore, the mystery. This reading by Hölderlin, added to the reading of medieval Christian mysticism, by Master Eckhart and Angelus Silesius, will lead the philosopher to propose, together with the poetic dwelling, the serenity towards things, such as the letting-be the being, which is simultaneous with opening to the mystery. In the last chapter, we will demonstrate how these themes, just as the *Ereignis* and the *Geviert*, flow into the course on *The Principle of the ground*, so that the jump into the abyss, suggested there, is the same as the jump in the appropriating event and in the mystery of the game, that is, an approach to the mystery.

Keywords: Being-there. Ground. Metaphysics. Truth. Mystery.

LISTA DE SIGLAS

Para as citações das obras de Heidegger, servimo-nos das traduções disponíveis, porém, na grande maioria das vezes com modificações. A paginação está de acordo com as versões alemãs. As siglas, exceto para as citações de *Ser e tempo* e *Serenidade*, serão as da *Gesamtausgabe*.

SZ	<i>Ser e tempo</i>
Gelss	<i>Serenidade</i>
GA 5	<i>Holzwege:</i> <i>A Origem da Obra de Arte;</i> <i>A época das imagens de mundo</i>
GA 6.2	<i>Nietzsche II</i>
GA 7	<i>Ensaaios e Conferências:</i> <i>A questão da técnica;</i> <i>A superação da metafísica;</i> <i>“...poeticamente o homem habita...”;</i> <i>Logos (Heráclito, fragmento 50)</i>
GA 9	<i>Marcas do Caminho:</i> <i>Que é metafísica?;</i> <i>Da essência do fundamento;</i> <i>Da essência da verdade;</i> <i>A doutrina platônica da verdade;</i> <i>Posfácio a “Que é metafísica?”;</i> <i>Carta sobre o Humanismo;</i> <i>Introdução a “Que é metafísica?”</i>
GA 10	<i>O princípio do fundamento</i>
GA 11	<i>Identidade e Diferença;</i> <i>O princípio da Identidade;</i> <i>A constituição onto-teo-lógica da metafísica</i>
GA 14	<i>À questão do pensamento:</i> <i>Tempo e ser;</i> <i>O fim da filosofia e a tarefa do pensamento;</i> <i>O meu caminho na fenomenologia</i>

GA 16	<i>Discursos e outros testemunhos de um percurso de vida: A autoafirmação da universidade alemã; Entrevista da Revista Spiegel com Martin Heidegger</i>
GA 18	<i>Conceitos fundamentais da filosofia aristotélica</i>
GA 24	<i>Os problemas fundamentais da fenomenologia</i>
GA 26	<i>A fundamentação metafísica da lógica segundo Leibniz</i>
GA 29/30	<i>Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo – finitude e solidão</i>
GA 32	<i>A fenomenologia do espírito de Hegel</i>
GA 40	<i>Introdução à metafísica</i>
GA 55	<i>Heráclito: a doutrina de Heráclito sobre o lógos</i>
GA 56/57	<i>A Ideia da filosofia e o problema da visão de mundo</i>
GA 60	<i>Introdução à fenomenologia da religião: Os fundamentos filosóficos da mística medieval</i>
GA 63	<i>Ontologia: Hermenêutica da facticidade</i>
GA 65	<i>Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador</i>
GA 79	<i>Conferências de Bremen e Freiburg: A com-posição</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
I A METAFÍSICA LATENTE NA ANALÍTICA EXISTENCIAL.....	27
1.1 A depreciação da metafísica em <i>Ser e tempo</i>	27
1.2 A radicalização do cuidado e o desvelamento da negatividade como fundamento.....	42
1.3 O surgimento da questão sobre a origem ontológica da negatividade e a voz da consciência na analítica existencial	49
1.4 Os desdobramentos das questões surgidas a partir da negatividade como fundamentação metafísica.....	57
1.5 A Voz como fundamento da metafísica segundo Agamben	64
1.6 A necessidade de uma revisão do projeto da ontologia fundamental.....	86
II A METAFÍSICA DO SER-AÍ COMO PROPEDÊUTICA AO PENSAMENTO DO SER COMO MISTÉRIO	89
2.1 Delimitação da metafísica do ser-aí no pensamento de Heidegger	89
2.2 A possibilidade de um fundamento ôntico para a ontologia e os acenos à ampliação do projeto de <i>Ser e tempo</i>	92
2.3 A ambivalência da filosofia primeira de Aristóteles e sua presença no salto na metafísica ..	97
2.4 O diagnóstico sobre a constituição ontoteológica da metafísica tradicional	109
2.5 A diferença entre mundo e natureza e o surgimento da natureza em sentido originário.....	119
2.6 A exposição do mundo em sentido fenomenológico a partir da tese da “pobreza de mundo do animal”	126
2.7 O mistério da vida e o mistério do ser	136
2.7.1 O caráter enigmático da essência da vida	136
2.7.2 O mistério prático-político da separação em <i>O aberto</i>	142
2.7.3 A aproximação entre a perturbação e o tédio a partir do estremecimento essencial e do sofrimento	144
2.7.4 As diferentes abordagens do mistério em Heidegger e Agamben.....	150
III A VERDADE, A ARTE, A TÉCNICA E O MISTÉRIO	155
3.1 A ligação entre o § 44 de <i>Ser e tempo</i> e a conferência <i>Da essência da verdade</i>	155
3.2 A co-originariedade entre a liberdade, o comportamento e a abertura.....	157
3.3 A introdução da questão do mistério na conferência <i>Da essência da verdade</i>	164
3.4 A técnica no início dos anos 30	178
3.5 A presença do mistério e da τέχνη no ensaio sobre <i>A Origem da Obra de Arte</i>	187

3.6 O surgimento da questão sobre a essência da técnica moderna	211
3.7 A <i>Serenidade</i>	220
3.8 O mistério na conferência sobre <i>A questão da técnica</i>	231
3.8.1 O desvelamento como fundamento da técnica enquanto produção e exploração	231
3.8.2 O nivelamento entre o sujeito e o objeto com o domínio da com-posição.....	235
3.8.3 O destino, o perigo e a salvação	240
3.8.4 O “habitar poético” como aproximar-se do mistério.....	247
3.8.5 Sobre o nexa entre <i>Gestell</i> e <i>Ereignis</i>	252
IV O MISTÉRIO, O QUARTETO E O ACONTECIMENTO APROPRIADOR NO	
CUSRO SOBRE O PRINCÍPIO DO FUNDAMENTO.....	255
4.1 A relação entre a essência da técnica e o princípio do fundamento	255
4.2 O papel da mística na mudança de tonalidade do princípio do fundamento	261
4.3 O Salto no <i>Ereignis</i> como aproximação do mistério	272
4.4 Heráclito e a co-pertença entre o λόγος e o mistério do ser	285
4.5 O mistério do jogo e o quarteto	299
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	309
REFERÊNCIAS	319

INTRODUÇÃO

É aceito de modo geral entre grande parte dos comentadores de Heidegger que seu pensamento se divide basicamente entre a via da ontologia fundamental e a via da história do ser¹. Nesse caso, o que pretendemos com esta tese não foge muito disso, embora seja importante adiantarmos que não entraremos na questão da defesa sobre quantas fases há no pensamento de Heidegger, tampouco se há uma diferença ou identificação entre elas. Pelo contrário, nossa investigação pretende traçar o caminho da ontologia fundamental para a história do ser, nos atendo unicamente nos pontos desse trajeto que consideramos importantes para o nosso tema. A nossa contribuição, assim esperamos, está em enfatizar a exigência do abandono do fundamento, em alguma medida ainda latente na via da ontologia fundamental, que se completa e termina com a metafísica do ser-aí, para assim aproximar-se do mistério do ser, que é próprio do que se denomina a via da história do ser. Não se trata, contudo, de abandonar de todo a ontologia fundamental, o que seria contrário ao que Heidegger propõe, mas o que nela ainda remete à metafísica. O mistério, tal como demonstraremos, é mencionado explicitamente, de maneira muito esporádica, a partir do início dos anos trinta. No entanto, como veremos, ele está implícito em todos os principais temas abordados na via da história do ser.

Sabemos que abordar o mistério em Heidegger pode, a princípio, parecer algo esdrúxulo e soar até mesmo como uma concordância com aqueles que o acusam de ter

¹ A esse respeito não há como contornar o exemplo clássico de William Richardson, a quem Heidegger respondeu em uma carta que veio a ser o prefácio do livro monumental desse intérprete americano, que a distinção que ele faz entre o Heidegger I e o Heidegger II é justificada apenas sob a condição de se tenha constantemente em mente que “somente por meio do que [Heidegger] I tem pensado pode-se ter acesso ao que é pensado pelo [Heidegger] II. Mas o pensamento do [Heidegger] I somente é possível se está contido em [Heidegger] II” (RICHARDSON, 2003, p. XXII). Essa mesma afirmação é retomada na entrevista que Heidegger concedeu ao jornal francês *L'Express*, publicada no Jornal do Brasil em novembro de 1969 (Martin Heidegger. “O mais importante é ainda pensar”. In: *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 1º de novembro de 1969, Caderno B, p. 1. Disponível em: <https://news.google.com/newspapers?nid=0qX8s2k1IRwC&dat=19691101&printsec=frontpage&hl=pt-BR>. Acessado em 07/09/2020). Ou seja, o próprio Heidegger dá a entender que seu pensamento como um todo, embora siga por caminhos diversos, é pautado por uma questão fundamental que permanece a mesma desde o Heidegger I até o Heidegger II, de modo que estes se complementam e se esclarecem mutuamente. De fato, como pretendemos mostrar nesta tese, embora defendamos que Heidegger sugere o “abandono” do fundamento, que entendemos como abandono de tudo que remete à metafísica, é impossível uma compreensão da noção heideggeriana de mistério do ser sem uma prévia compreensão do que foi exposto na ontologia fundamental. Igualmente, em *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*, que pode ser considerada a segunda obra mais importante de Heidegger, as referências a *Ser e tempo* são constantes, ainda que seja uma retificação de algumas de suas teses.

enveredado por uma mística² na última fase de seu pensamento. No entanto, é justamente o contrário que buscaremos demonstrar, pois o mistério tal como concebido por Heidegger nada mais é que o próprio ser, que não é em si mesmo representável. Entretanto, o mistério é, segundo o que se pode depreender do pensamento de Heidegger, *experimentável*, ainda que seja como aquele que se retira. O aproximar-se do mistério e assim experienciá-lo enquanto o velamento do ser, de acordo com o filósofo, é possível desde que abandonemos a metafísica (o fundamento) a si mesma e busquemos pensar o ser enquanto ser, em sua verdade histórica. Ou seja, o que se denomina de Heidegger II ou Heidegger tardio caracteriza-se, grosso modo, por essa busca de pensar o ser a partir do ser mesmo em sua verdade; como desde o § 44 de *Ser e tempo* a verdade constitui-se de uma não-verdade, a partir da conferência de 1930, *Da essência da verdade*, a não-verdade será concebida como sinônimo do mistério do ser. Sendo assim, pensar o ser em sua verdade implica em pensar e meditar sobre o ser como o mistério (*das Geheimnis*), que por sua vez é co-originário à clareira (*Lichtung*), e como esta é uma radicalização da abertura operada pelo Heidegger tardio, neste também se propõe um pensamento sobre o mistério, ainda que na maioria das vezes implicitamente.

Antes, porém, de iniciarmos uma exposição da estrutura da tese demonstrando os passos que daremos para esse aproximar-se do mistério de acordo com o pensamento do Heidegger tardio, se faz necessário um esclarecimento em relação à nossa escolha de traduzir o termo alemão *das Geheimnis* para o português “mistério”, uma vez que, segundo François Fédier, traduzir esse termo por “mistério” é coisa de simplificador. Isso ele o faz depois de citar uma carta de Jean Beaufret a Heidegger em 9 de setembro de 1963 e que diz:

Creio que vejo, ainda melhor que em Meßkirch, a extraordinária dificuldade de “Die Frage nach der Technik”. Porque se trata da pergunta das perguntas, que mais além de Aristóteles, remonta-se até Heráclito, na medida em que o caráter irresistível da técnica, em seu desenvolvimento plenário, responde **ao secreto mesmo**, ao κρύπτεσθαι [*kryptesthai*] da φύσις [*physis*], ao fato em retirada *que* “a φύσις [*physis*] se revela assim”, pelo qual é levada toda a história da iluminação do ser mesmo [allégie de l'estre-même].

Je crois que je vois, encore mieux qu'à Meßkirch, l'extraordinaire difficulté de “Die Frage nach der Technik”. Car il s'agit de la question des questions, qui par-delà Aristote, remonte jusqu'à Héraclite, insofern das Unaufhaltsame des Wesens der Technik **dem Geheimnis selbst**, dem κρύπτεσθαι [*kryptesthai*] der φύσις [*physis*],

² Sobre as acusações de que o Heidegger tardio teria sucumbido a uma mística, também adiantamos que não abordaremos esse tema com profundidade, de modo que nos restringiremos ao comentário feito por John Caputo em seu livro *The mystical element in Heidegger's thought*, onde ele escolhe Paul Hühnerfeld, Karl Löwith e Laszlo Versényi como os principais críticos de Heidegger em relação a essa questão. O objetivo de Caputo é demonstrar que, embora se possa encontrar um elemento místico no pensamento de Heidegger, não se pode, porém, rotulá-lo como místico, pelo contrário, a “mística genuína”, em especial a mística medieval de Mestre Eckhart e de seu discípulo Angelus Silesius, serve como um apoio para que Heidegger pense o ser em sua verdade, sem estar preso ao domínio do ente e, conseqüentemente, da metafísica (CAPUTO, 1986, pp. 31-46). Trataremos disso no capítulo IV, tópico 4.2 desta tese.

dem verborgenen “Daß” entspricht, durch das die ganze Lichtungsgeschichte des Seyns getragen ist (FÉDIER, 2013, p. 14, sublinhado nosso).

O autor ressalta o fato de nesse trecho da carta, justamente no ponto que diz “até Heráclito”, Beaufret começar a escrever em alemão. Isso se deve ao caráter peculiar do que ele queria demonstrar, a saber, que o ser mesmo, enquanto simultâneo desvelar e velar da φύσις, não somente não está sob nossos olhos, mas se subtrai constantemente numa retirada que pode abrir-se somente a uma aproximação (FÉDIER, 2013, p. 15). Ora, o ser enquanto φύσις, como aquilo que eclode, mas que tem uma dimensão inexoravelmente inacessível é o que pretendemos demonstrar no que se segue. Entretanto, não acreditamos que traduzir o termo *Geheimnis* para mistério seria simplificar esse caráter fugidio do ser, que se retira ao mesmo tempo em que se desvela no ente, pelo contrário, essa tradução ressalta a complexidade do que esse termo quer dizer.

Segundo François Fédier, “‘Secreto’, que mal lhes pese aos simplificadores, não tem nada que ver com ‘mistério’. O *Secreto* a que nos convida a prestar atenção Jean Beaufret é ‘das verborgene ‘Daß’, durch die ganze Lichtungsgeschichte des Seyns getragen ist’” (FÉDIER, 2013, pp. 23-24). O termo alemão “*das verborgene*” pode ser traduzido por “o escondido”, “o ocultado”, “o velado”, “o encoberto”, de modo que o que conduz a história da iluminação do ser é o “*Daß*” (*que*), cujo caráter é se esconder.

‘Daß’ (em grego ὅτι [óti], em latim *quod*) não é outra que a conjunção da testemunha de *que* é assim. O ‘que’ que está aqui em questão não é *algo* pelo qual, senão, melhor, o mero fato de *que* ‘a história íntegra da iluminação do ser [estre] é levada’. Mas deste fato se diz que está ‘verborgen’: *bem protegido* em retirada [*bien à l’abri en retrait*] (e não ‘oculto’ [‘caché’] – que não tem aqui, estritamente, nenhum sentido, senão incongruente –) (FÉDIER, 2013, p. 24).

Ao sugerir que o significado do termo alemão “*das verborgene*” é “bem protegido em retirada”, o autor quer dar ênfase ao caráter não estático da dimensão “secreta” do ser, em oposição ao caráter supostamente estático e mesmo religioso, no sentido de que seria similar ao Deus da metafísica enquanto ente supremo que a tudo fundamenta, mas que é em si mesmo inacessível, que a sua tradução para oculto ou “misterioso” possa dar a entender. No entanto, não acreditamos que traduzir *das verborgene*, enquanto caráter da dimensão escondida do ser, para o velado ou oculto, assim como traduzir *das Geheimnis* para *mistério*, pressuponha uma negação do caráter “protegido” e sempre em retirada do ser enquanto o que se vela, se oculta, se encobre, que constantemente se abriga simultaneamente ao desvelamento. Ou seja, o mistério pode ser uma opção de tradução para *das Geheimnis* enquanto *das verborgene ‘Daß’*,

o *que*, velado em toda a história da iluminação do ser, desde que o compreendamos tal como Heidegger propõe. Com efeito, de acordo com ele, a verdade enquanto desvelamento do ser requer o velamento não como seu oposto ou como algo já determinado, posto, estático, do qual o desvelamento retiraria ou roubaria a verdade do ente de um fundo, uma reserva pré-estabelecida que é desde sempre escondida. Pelo contrário, o acontecimento da verdade do ser é constituído co-originariamente de desvelamento e velamento e caracteriza-se por um acontecimento histórico e finito, que se destina e se retira a cada vez.

Nesse caso, trata-se de um evento no qual o ser se desvela no ente e se retrai em si mesmo, isto é, esse acontecimento remete a nada menos que à “Dobra” originária, a qual permite toda duplicidade entre ser e ente, mas que em si mesma é um evento único, o simultâneo retirar-se e destinar-se do ser. É o destinar-se do ser como o desdobramento da Dobra que dá início à *história do ser*, mas na medida em que tal destinar-se do ser não desdobra a Dobra, mantendo-a reservada, a história do ser se torna a história do *esquecimento do ser* (ZARADER, 1990, p. 195). Daí Beaufret dizer, no trecho citado da carta, que o “segredo” (mistério) mesmo é o κρύπτεσθαι, o retirar-se da φύσις, o *que*, protegido e abrigado, que conduz toda a história da iluminação do ser, que por sua vez é a história do esquecimento do ser. Sendo assim, pensar o mistério ou, como quer Fédier, o segredo enquanto aquele *que*, que está sempre bem protegido e em retirada, é o mesmo pensar o ser em sua verdade, portanto não metafísico.

É digno de nota que Fédier se esmere em dar voz ao que Heidegger pretende dizer, a ponto de expurgar das opções de tradução qualquer termo que possa ter uma conotação metafísica ou religiosa. No caso da última frase da conferência sobre *A questão da técnica*: “Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens”, comumente traduzida para: “Pois o questionar é a piedade (*Frömmigkeit*) do pensamento”, ele sugere a tradução de *Frömmigkeit* para proeza. Para tanto, faz uma exegese do grego πρόμος (dócil, docilizado) a fim de encontrar em Homero um significado para este termo que não seja “docilidade” ou “piedade”, mas sim “proeza de per-duração”, desde que esta última não seja compreendida como “audácia”, a qual evidentemente remeteria ao voluntarismo e, conseqüentemente, à metafísica. Pelo contrário, a proeza significa aquela “que obedece a uma exortação mais profunda, aquela na qual é preciso avançar sem reparar em obstáculos, para recuperar a proximidade perdida” (FÉDIER, 2013, p. 25). Tudo isso Fédier faz para afastar o termo utilizado por Heidegger da ligação com qualquer elemento ritual.

Entretanto, penso que essa preocupação do referido intérprete deveria fazer algumas exceções, sobretudo se for levado em conta que desde o início de sua trajetória e logo em

seguida, nos anos que lecionou em Marburg, Heidegger sempre dialogou com a teologia e com a mística Medieval, o que ainda reverbera em seu pensamento tardio. O próprio termo serenidade (*Gelassenheit*), embora receba outro significado no pensamento de Heidegger, é proveniente do ambiente religioso, mais especificamente da mística de Mestre Eckhart. Em relação a essa proximidade (não identificação!) com o âmbito religioso é no mínimo curioso que o termo mistério (*Geheimnis*) apareça pela primeira vez, de acordo com o que temos notícia, na conferência de 1930, *Da essência da verdade*³, cujo esboço original tinha o título “filosofar e fé” (*Philosopher et foi*) (GRONDIN, 1987, pp. 28-29). De acordo com isso, nada impede a tradução de *Geheimnis* para mistério, desde que, obviamente, guardemos o significado que o mesmo tem no pensamento de Heidegger como um todo, como o velado do ser, o que pressupõe um acontecimento de velamento, uma retirada co-originária ao desvelamento, à doação, ao destinar-se do ser. Sendo assim, penso que podemos nos servir, nesta tese, da já referida opção de tradução que, aliás, é adotada por alguns tradutores brasileiros como Ernildo Stein e Emmanuel Carneiro Leão.

No entanto, antes de chegarmos a utilizar esse termo na interpretação do pensamento do Heidegger tardio, se faz necessária uma apresentação da ontologia fundamental e da metafísica do ser-aí, com o intuito de mostrar como o autor de *Ser e tempo* confronta a metafísica nesse período. Sabemos que a principal obra de Heidegger é um tratado de ontologia que segue como método a fenomenologia hermenêutica da existência, cujo objetivo é preparar o terreno para a recolocação da questão do sentido do ser que caíra no esquecimento, propondo, diante disso, uma ontologia fundamental, que é uma ontologia cujo fundamento é o ser-aí finito e histórico. A temporalidade ek-stática e finita, própria do ser-aí,

³ Trata-se de um texto que, como o próprio Heidegger dirá na entrevista ao jornal francês *L'Express*, se apresenta como uma dobradiça no seu pensamento. “Só uma curva. Minha conferência sobre a Essência da Verdade é disso, de certa maneira, a dobradiça. Colocando em minha obra a primeira questão, eu ignorava como se apresentaria mais tarde a segunda” (Martin Heidegger. “O mais importante é ainda pensar”. In: *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 1º de novembro de 1969, Caderno B, p. 1. Disponível em: <https://news.google.com/newspapers?nid=0qX8s2k1IRwC&dat=19691101&printsec=frontpage&hl=pt-BR>. Acessado em 07/09/2020). No entanto, como ressaltado por Jean Grondin, o fato de ter sido publicado somente em 1943, depois de passar por várias revisões, de modo que em 1949 foram-lhe acrescentados dois parágrafos na seção IX, dificilmente pode-se dizer que o texto que hoje temos em mãos é o mesmo de 1930 (GRONDIN, 1987, pp. 29-31). Isso faz com que devamos ter cautela ao fazer qualquer afirmação sobre o conteúdo desse texto, sobretudo porque, infelizmente, não tivemos acesso ao texto original da conferência, nos limitando ao que nos chegou através de alguns intérpretes. Otto Pöggeler, por sua vez, embora concorde que o texto tenha sofrido modificações, acredita que os traços fundamentais e a orientação do questionamento permaneceram como na conferência de 1930, de modo que, com as devidas precauções, possamos nos apoiar no texto para uma compreensão do lugar da conferência no pensamento de Heidegger como um todo (PÖGgeler, 2001, p. 396, nota. 20). Em relação à presença ou não do termo *Geheimnis* na conferência de 1930, Pöggeler diz que nela não se fala de uma serenidade diante do velamento do ente no todo, mas de uma rebelião que se despedaça diante do poder do velamento. Isso significa que podemos dizer que o mistério, enquanto o velamento do ente no todo, portanto do ser, já se encontra na conferência, porém não podemos seguramente dizer se era denominado como tal.

deve ser desvelada como horizonte transcendental para o levantamento da questão sobre o sentido do ser, que é o próprio tempo, desde que esse seja compreendido como temporalidade originária, que é a temporalidade do ser-aí.

A ontologia fundamental, portanto, tem como fundamento o ser-aí, que em si mesmo é o fundamento nulo de um nada, mediante o qual toda a ontologia tradicional, de Platão e Aristóteles a Kant, é colocada em questão. Nesse caso, o ser-aí é uma espécie de correção do sujeito moderno, de modo que não se caracteriza como um fundamento, mas sim como aquele que, enquanto destituído de fundamento, é livre para fundamentar. Sendo assim, no que é considerado por Agamben como o ponto alto da analítica existencial, Heidegger se avizinha da metafísica por meio da lógica, mais especificamente a de Hegel, quando propõe que o ser-aí enquanto abertura do ser no mundo é a origem ontológica do nada, de modo que o nada não é, como em Hegel e sua lógica, uma mera negação verbal, mas tem um estatuto ontológico, sendo o próprio véu do ser, portanto, constituindo o ser-aí. Ora, se o cuidado (*Sorge*) enquanto ser do ser-aí, como o próprio Heidegger diz no § 58 de *Ser e tempo*, está transpassado de ponta a ponta pelo nada, de modo que este último é desvelador do próprio ser, como o nada chega à abertura, ao aí? Em outros termos, se a negatividade é co-originária ao ser-aí enquanto abertura, qual a origem da negatividade da abertura? Essa questão é levantada por Agamben, que acusa a partir disso uma lacuna na analítica existencial, de modo que a voz da consciência se pretende mais originária que a disposição fundamental da angústia. Se isso de fato se sustenta, a analítica não cumpre o seu propósito de romper com tudo que remete à metafísica, no caso aqui à voz enquanto φωνή, voz animal, suprimida em função da linguagem humana articulada.

Desse modo, Agamben será nosso interlocutor no primeiro capítulo desta tese, no qual analisaremos, além do referido parágrafo da segunda seção de *Ser e tempo*, a preleção de 1929 *Que é a metafísica?*, o posfácio a esta última, de 1943, o prefácio à terceira edição do ensaio *Da essência do fundamento*, de 1949, assim como o livro de Agamben *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*.

A análise dos textos de Heidegger terá o objetivo de demonstrar como a co-originariedade entre a angústia, a voz da consciência e o nada é de fato, tal como Agamben acusa, problemática para a analítica existencial, a ponto de Heidegger retomá-la no período que se segue à publicação de *Ser e tempo*, assim como no período da história do ser. Já a análise do livro de Agamben terá o objetivo de apontar a diferença entre ele e Heidegger no que tange à superação ou não da metafísica. Ora, como veremos, Agamben acusa Heidegger de um resvalo na metafísica através do que ele denomina de Voz enquanto fundamento

metafísico e duplamente negativo de todo o pensamento ocidental e que Heidegger, a despeito de seu esforço, não o consegue superar na analítica existencial, nem mesmo no posfácio a *Que é metafísica*, de 1943. Isto é, o pensamento de Heidegger sucumbe à metafísica mediante o pensamento da Voz. No entanto, Agamben busca alcançar o limite do pensamento, no que tange à superação da metafísica, tendo a antropogênese como parâmetro. Nesse caso, ainda que Agamben proponha pensar a partir do âmbito em que há uma indistinção entre homem e animal, de acordo com a proposta de Heidegger ele ainda se mantém no âmbito da metafísica por meio da consideração do homem como vivente indistintamente do animal. Não obstante, a crítica de Agamben, sobretudo no que diz respeito à origem ontológica do nada no § 58 de *Ser e tempo*, tem o mérito de apontar um incômodo metafísico na analítica existencial.

Essa crítica de Agamben permanece no assim denominado período da metafísica do ser-aí, no fim do qual Heidegger ensaia uma ontologia da vida a partir da animalidade do animal pobre de mundo, no curso de 1929/30, *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. A crítica do filósofo italiano em relação à ontologia heideggeriana da vida se encontra no seu livro *O aberto: o homem e o animal*, mediante a vida nua como uma zona neutra, resultante da sua tentativa de superação da antropogênese, a partir da qual ele acredita ser possível uma revisão da filosofia ocidental no que diz respeito à metafísica e à sua incidência na política, de modo que o abismo que a tradição instaurou entre o homem e o animal é um acontecimento eminentemente político. Em nossa análise sobre esse tema, inserimos Jacques Derrida e seu livro *O animal que logo sou (a seguir)*, que compactua com Agamben no que diz respeito à necessidade de revermos a separação, abismal segundo Heidegger, entre o homem e o animal.

O caráter logocêntrico do ser-aí, latente no curso de 1929/30 e apontado por esses críticos, somente reforça o colapso no qual a metafísica do ser-aí se encontra. A despeito disso, iniciamos aí uma aproximação e diferença entre Heidegger e Agamben no que tange à suas respectivas abordagens do mistério, embora como sabemos esse termo não aparece textualmente no referido curso em si. O enigma da vida, que Heidegger concorda que seja inacessível a nós humanos, é o próprio mistério da vida. No entanto, Heidegger discorda veementemente que tal mistério seja possível de ser acessado pela razão e, por conseguinte, pela ciência. Se a vida é cercada de um mistério, isso se dá porque a natureza enquanto φύσις em sentido amplo engloba tudo que existe. Ora, de acordo com Heidegger a φύσις nada mais é que o próprio ser. Sendo assim, o pensamento sobre o mistério da vida remete ao pensamento sobre o mistério do ser. Não obstante a crítica de Agamben a partir do *Parmênides* de Heidegger, se delineia aqui a necessidade de pensar a φύσις em seu

desvelamento e velamento, ou seja, a verdade enquanto ἀλήθεια, que é essencialmente constituída de λήθη, em sua co-originariedade com o λόγος e a ποίησις. A ἀλήθεια enquanto desvelamento e velamento será explorada no capítulo III desta tese, bem como a ποίησις enquanto um produzir originário através do qual a φύσις acontece como ἀλήθεια na obra de arte. É importante adiantar que Agamben, que é nosso interlocutor nos dois primeiros capítulos, será deixado de lado e o motivo é que a partir do capítulo III buscaremos demonstrar como o mistério enquanto o velado do ser, simultâneo ao seu desvelamento como verdade, surge no pensamento de Heidegger e se mantém, ainda que na maioria das vezes implicitamente. Ora, para um aproximar-se do mistério segundo Heidegger, a perspectiva antropocêntrica que ainda ecoa no pensamento de Agamben, ainda que este a tente superar, se mostra como um impedimento, mesmo que seja para tomá-lo como um contraponto. Sendo assim, a nossa abordagem a partir do capítulo III deixa de ser um diálogo, seja com Agamben ou qualquer outro filósofo, para ser uma exposição do pensamento de Heidegger a partir de 1930. Não negamos, contudo, o fato de Heidegger negligenciar uma abordagem do homem enquanto vivente, mas concordamos que se o faz é para manter-se fiel ao seu pensamento, que desde as primeiras lições de Freiburg guarda um distanciamento da vida, seja no sentido biológico, abordada pela ciência, seja enquanto vida vivida, proposta pela hermenêutica de Dilthey, pois vê nelas uma queda na metafísica.

Outra lacuna presente na analítica existencial é o fato de o cuidado, enquanto totalidade de estruturas ontológicas e ser do ser-aí, somente poder ser apreendido existencial-ontologicamente. Isto é, o ser-aí enquanto ente privilegiado constitui-se de uma dimensão ôntica, uma vez que também é um ente como os demais; por outro lado, constitui-se também de uma dimensão ontológica, por meio da qual compreende seu próprio ser e o ser dos entes que lhe vêm ao encontro. Grande parte dos comentadores que estudam a metafísica do ser-aí encontra no caráter excessivamente ontológico da analítica existencial a motivação de Heidegger para esse salto na metafísica. A metafísica do ser-aí, portanto, é uma metafísica ôntica cujo fundamento é o ser-aí em sua transcendência finita.

Sendo assim, no segundo capítulo desta tese faremos uma breve incursão nesse tema com o propósito de nele apontar o diagnóstico que Heidegger faz de que toda a tradição filosófica ocidental nada mais é que ontoteologia, isto é, a filosofia primeira (πρώτη φιλοσοφία) presente na *Metafísica* de Aristóteles, segundo Heidegger, constitui-se de uma ambiguidade interna entre o ente enquanto tal e o ente no todo, que foi desconsiderada ou mal compreendida pela tradição. Heidegger pretende que tal ambiguidade seja unificada e fundamentada no ser-aí enquanto temporal e finito. No entanto, a perspectiva excessivamente

transcendental, ainda que seja uma transcendência temporal e finita, de modo que o ser-aí transcende o ente e a si mesmo, acaba sendo um empecilho para o pensamento do ser em si mesmo, pois a finitude pressupõe a infinitude, do mesmo modo que a busca de fundamentar o ente enquanto tal e no seu todo no ser-aí acaba sendo, ainda, uma ater-se no ente e esquecer-se do ser. A importância de se investigar esse período está no fato de que ele é contemporâneo à conferência *Da essência da verdade*, onde se inicia a via aletheiológica e, nela, a atenção do filósofo ao mistério do ser como o velamento que constitui originariamente a verdade enquanto desvelamento.

No terceiro capítulo, faremos uma análise da conferência *Da essência da verdade*, na qual demonstraremos os avanços que ela apresenta em relação ao § 44 de *Ser e tempo*, ao mesmo tempo em que lança as bases para o pensamento posterior de Heidegger sobre o acontecimento da verdade do ser. Isto é, a noção de verdade como originariamente constituída de desvelamento e velamento surgida nessa conferência se apresentará como o norte de todo o pensamento vindouro do filósofo, a ponto de encontrarmos no texto da conferência, de modo seminal, muitas das teses defendidas na via da história do ser. Dentre elas se encontram a da serenidade (*Gelassenheit*) como o deixar-ser (*Sein-lassen*) o ente simultânea à abertura para o mistério⁴ enquanto o não desvelado da verdade do ser, mas que a constitui e é tão histórico quanto o desvelado; a do outro início da história do Ocidente; a da clareira (*Lichtung*) como a abertura originária e a da co-originariedade entre o λόγος, a φύσις e a ἀλήθεια. Sendo assim, nos capítulos III e IV faremos uma exposição de alguns textos surgidos a partir do início dos anos 30 com o intuito de neles encontrar o mistério tal como apresentado na conferência de 1930.

Ainda no terceiro capítulo será feita uma demonstração de como o mistério enquanto o velamento do ser está implícito desde o *Discurso de reitorado*, de 1933, passando pelo ensaio sobre *A Origem da Obra de Arte*, de 1935, pelo texto *A época das imagens de mundo*, de 1938, pelo discurso *Serenidade*, de 1955, terminando com a conferência sobre *A questão da técnica*, de 1953. No *Discurso de reitorado*, onde Heidegger inicia um questionamento

⁴ Segundo Ian Alexander Moore, em seu artigo *Gelassenheit, the Middle Voice, and the Unity of Heidegger's Thought*, a serenidade (*Gelassenheit*) enquanto deixar-ser (*Sein-lassen*) o ente surge no pensamento de Heidegger desde 1919, embora assuma diferentes nuances no decorrer do mesmo. No texto de 1928/29, *Introdução à Filosofia*, de acordo com Moore, a serenidade enquanto deixar-ser o ente é pensada a partir da transcendência finita do ser-aí, que longe de ser uma mera passividade ou atividade é a “ação originária” (*Urhandlung*), isto é, enquanto a voz média (*Middle Voice*), a serenidade antecede toda atividade ou passividade e, por conseguinte, a bifurcação entre sujeito e objeto (MOORE, 2017, pp. 29-31). Essa noção de serenidade está implícita na conferência de 1930, com a diferença de que aí, além de ser uma serenidade enquanto deixa-ser o ente, também é, embora não nomeada nestes termos, co-originária à abertura para o mistério, que aparecerá dessa forma somente no discurso proferido em Meßkirch em 1955 e intitulado *Gelassenheit*.

sobre a ciência moderna e sua incidência na estrutura da universidade, o velamento e, por conseguinte, o mistério do ser aparece quando o filósofo busca demonstrar a noção grega de τέχνη como um saber mais originário do que a técnica enquanto habilidade no manuseio do ente, própria da ciência moderna. Assim, enquanto saber originário, a τέχνη está estritamente relacionada ao desvelamento do ente enquanto tal, o que pressupõe o velamento do ente no todo, o mistério.

No ensaio sobre *A Origem da Obra de Arte* o filósofo se empenha em demonstrar a obra de arte como o pôr-se-em-obra da verdade, que enquanto disputa originária entre mundo e terra se manifesta na obra. O mundo é o desvelado e a terra o velado, de modo que a disputa entre eles nada mais é que um eco da disputa originária (*Ur-Streit*) entre clareira e velamento. Nesse caso, na obra de arte enquanto realização dessa disputa ocorre a manifestação do mundo enquanto o que se abre como o mundo de um povo e a terra que fecha, uma vez que a terra, enquanto φύσις, ao mesmo tempo em que se desvela no ente enquanto tal, se fecha enquanto ente no todo. Assim, a terra manifesta na obra de arte nada mais é que uma ressonância do mistério originário, que se vela na disputa com a clareira.

No texto sobre *A época das imagens de mundo*, onde começa a se configurar um questionamento sobre a essência da técnica moderna e a necessidade de superação da metafísica, o mistério também é mencionado como o incalculável que foge ao domínio do sujeito, mas que deve ser meditado. Ou seja, ao invés de se deter apenas no ente enquanto tal, colocando-se como o sujeito a partir do qual tudo pode ser legitimado, o homem deve buscar uma experiência do mistério, do ente no todo como o inacessível e incalculável, portanto como recusa. Para tanto, o homem deve assumir sua época e assim superá-la. É reafirmada nesse texto a necessidade de uma radicalização da finitude, que antecede à oposição sujeito e objeto, para daí compreender o acontecimento originário do desvelamento do ente e o velamento/recusa do ser. Somente assim se pode abordar o ente/objeto enquanto tal sem negligenciar o ente no seu todo que é o próprio mistério do ser. Ao sugerir que se assumia sua época para assim superá-la, Heidegger lança as bases para o que desenvolverá nos anos seguintes em relação à necessidade de se compreender a técnica em sua essência não técnica e assim superá-la.

No discurso *Serenidade* aparece de modo sucinto muito do que o filósofo vinha pensando anteriormente sobre a com-posição (*Ge-Stell*)⁵ enquanto essência não técnica da

⁵ Sobre o motivo de nossa escolha de tradução do termo *Ge-Stell* para com-posição, assim como uma elucidação em relação ao seu significado no todo do pensamento do Heidegger tardio, ver a nota 55 do tópico 3.4 do capítulo III desta tese.

técnica moderna, a perda de enraizamento (*Bodenständigkeit*) que ela causa no homem, a qual não tem nada de uma expatriação no sentido literal do termo, mas se trata da perda de seu fundamento e solo (*Grund und Boden*), isto é, sua essência enquanto finito, bem como o perigo (*Gefahr*) de que o pensamento calculador (*das rechnende Denken*) próprio da metafísica moderna seja a única opção para o homem contemporâneo, impedindo assim que ele se abra para o mistério. Nesse discurso, Heidegger expõe de modo simples e direto a necessidade da serenidade para com as coisas (*die Gelassenheit zu den Dingen*) e a abertura para o mistério (*die Offenheit für das Geheimnis*) como solução para a perda de enraizamento na qual se encontra o homem hodierno. Entretanto, apesar da aparente simplicidade desse discurso, nele se encontra uma possível solução para o intenso diálogo que Heidegger travara com Nietzsche, no fim do qual sugere a serenidade como alternativa frente ao voluntarismo metafísico, do qual o filósofo de Sils-Maria é representante. Encontra-se também nesse discurso o essencial do que Heidegger pensa sobre a serenidade, de modo diferente de como a pensa Mestre Eckhart.

Por fim, para concluir o terceiro capítulo, analisaremos a conferência sobre *A questão da técnica*, a fim de demonstrar como nela é concentrado tudo que o filósofo vinha pensando desde o início dos anos 30 sobre a τέχνη grega e sua íntima relação com o desvelamento do ente, o que lhe confere uma originalidade em relação à técnica moderna, a qual pode, no limite, ser considerada um parente distante daquela. Demonstraremos, assim, como o mistério do ser enquanto velado está presente nesse texto, na medida em que nele a técnica moderna é definida como um modo de desvelamento do ente, aquele no qual o ente é desvelado como disponível para a exploração, contrariamente ao desvelamento enquanto produção (ποίησις) que vigora na τέχνη grega. Se a com-posição como essência da técnica moderna exerce um domínio sobre o homem, impedindo-o de compreender o sentido velado da essência da técnica moderna, essa mesma com-posição traz em si a possibilidade da salvação, isto é, da emancipação de seu domínio. Veremos que o filósofo propõe, ao invés de uma abominação da técnica e sua essência, uma olhada para dentro da constelação da essência da técnica moderna, que nada mais é que uma abertura para o mistério, que por sua vez também é proposta no discurso *Serenidade*. Por fim, estabeleceremos uma relação entre a com-posição e o acontecimento apropriador (*Ereignis*), a fim de mostrar como o salto no acontecimento apropriador, que abordaremos no último capítulo, se apresenta como uma alternativa frente ao domínio da com-posição.

No quarto e último capítulo faremos uma leitura do curso de 1955/56, *O princípio do fundamento*, no qual, além de estabelecer uma ligação com a com-posição, explorada no

capítulo anterior, buscaremos elucidar a apropriação que Heidegger faz da mística para ouvir o princípio do fundamento na segunda tonalidade, em que o princípio deixa de ser ouvido como metafísico para o ser como um princípio do ser. Isso, de acordo com Heidegger, é o salto no princípio do ser, em que ser e fundamento se co-pertencem. Como o salto é o título da seção IV das *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*, de 1936-38, faremos uma comparação entre o salto no acontecimento apropriador enquanto co-pertença de seer (*Seyn*) e ser-aí e o salto no princípio do ser, onde ocorre a co-pertença de ser e fundamento. Por fim, relacionaremos o que o filósofo expõe sobre o λόγος no curso de 1955/56 com o que se encontra em seu artigo de 1944, *Logos (Heráclito, fragmento 50)*, para demonstrar sua co-originariedade com a ἀλήθεια e, por conseguinte, com o mistério, de modo que a aproximação do mistério somente é possível a partir de uma experiência do λόγος como λόγος, ou seja, não como enunciado ou dizer, mas como aquele que antecede ontologicamente o dizer enquanto λέγειν, também originário, portanto, não como mero dizer no sentido meramente linguístico. Ou seja, o λόγος e o λέγειν, antes de estarem no âmbito do discurso e da linguagem no sentido ordinário, caracterizam-se, co-originariamente, como o pôr recolhedor que a tudo põe e recolhe de modo originário na abertura. Por fim, demonstraremos como o quarteto (*Geviert*) é possível de ser pensado somente a partir do acontecimento apropriador e o “entre” enquanto espaço de jogo por ele instaurado, sendo que tanto o quarteto quanto o acontecimento apropriador são denominações diferentes para o evento em que ocorre o próprio mistério enquanto este é a retirada do ser simultânea à sua doação. Este acontecimento não é representável tal como o ente, contudo, não é um mero nada, mas o próprio ser em sua doação e retirada. Isto é, o próprio mistério é o fato de o ser se destinar e simultaneamente se retirar, se abrigar.

O nosso objetivo, além de demonstrar como o mistério se encontra nos principais temas abordados pelo Heidegger tardio, é também mostrar como o filósofo propõe um aproximar-se do mistério e até mesmo *experimentá-lo*, não como o faz o sujeito em relação ao objeto, tampouco como faz o místico em relação a Deus, mas como o ser-aí que, enquanto abertura, é co-originário à essencialização do seer, na qual se dá a simultânea doação e retirada. Esta somente pode ser *experimentada* pelo homem novo surgido no acontecimento apropriador do seer e ser-aí, o que justifica o fato de Heidegger não partir do homem como vivente para o aproximar-se do mistério do ser, mas do ser-aí enquanto ek-sistente. Por paradoxal que possa parecer, isso não significa negar o vivente, mas que ele, assim como todo ente, somente é vivente em sua verdade a partir do acontecimento apropriador. Daí a vertigem

causada em quem ainda se detém numa abordagem do homem como aquele que primeiramente vive, o que para Heidegger é metafísica.

CAPÍTULO I

A METAFÍSICA LATENTE NA ANALÍTICA EXISTENCIAL

1.1 A depreciação da metafísica em *Ser e tempo*

O despertar do interesse de Heidegger pela filosofia, como ele mesmo afirma em seu escrito autobiográfico *O meu Caminho na Fenomenologia*⁶, se dá em 1907 através da dissertação *Sobre o múltiplo significado do ente segundo Aristóteles*, de Franz Brentano. A influência deste último no pensamento de Husserl, que Heidegger percebera através da leitura de algumas revistas filosóficas, fez com que nos primeiros anos de seu curso de Teologia na Universidade de Freiburg, iniciado no semestre de inverno de 1909/1910, Heidegger se dedicasse à leitura das *Investigações Lógicas de Husserl*, nas quais buscava esclarecer as questões surgidas da leitura da dissertação de Brentano (GA 14, p. 93). Entretanto, o objeto próprio da fenomenologia permaneceu por um bom tempo obscuro para Heidegger. Foi em 1913, com a publicação das *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, que Heidegger percebeu que a fenomenologia de Husserl, por se pretender uma fenomenologia “pura” e, portanto “transcendental”, se voltava para a subjetividade e para a tradição da filosofia moderna (GA 14, p. 96), isto é, aos poucos Husserl retornaria a uma descrição fenomenológica da consciência. No entanto, mesmo com a publicação das *Ideias*, Heidegger diz que ainda permanecera cativo das *Investigações*, sobretudo da VI Investigação. Pode-se dizer, contudo, que o início do afastamento filosófico de Heidegger em relação a Husserl se deu a partir de 1916, quando Heidegger teve contato pessoal com o autor das *Investigações*. Ao contrário do que o mestre sugeria em suas aulas, Heidegger vai utilizar o “ver” fenomenológico na interpretação dos grandes pensadores da tradição.

Além da fenomenologia transcendental de Husserl, no início de sua trajetória filosófica Heidegger também recebeu influência da neoescolástica, do neokantismo, mais especificamente o da Escola do Sudoeste da Alemanha, representada por Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert e Emil Lask (KISIEL, 1995, p. 18) e da hermenêutica,

⁶ Esse texto autobiográfico, no qual Heidegger expõe de forma sucinta os pontos mais importantes do início de sua trajetória, será muito citado pelos comentadores que se dedicam a explorar a interpretação heideggeriana de Aristóteles e o modo como ele irá elaborar um diagnóstico da constituição ontoteológica da metafísica tradicional a partir de sua própria leitura do Estagirita, motivada, em grande parte, pela intuição de Carl Braig, sobre a importância de Schelling e de Hegel para a teologia especulativa em contraste com o sistema doutrinal da escolástica (GA 14, p. 94). Isto é, encontra-se aqui, de forma seminal, a tese de que a constituição ontoteológica da metafísica tradicional tem seu início na *filosofia primeira* (πρώτη φιλοσοφία) de Aristóteles. Para explorar este tema, dedicaremos os tópicos 2.3 e 2.4 do segundo capítulo desta tese.

sobretudo a de Friedrich Schleiermacher, Johann Droysen e Wilhelm Dilthey, sendo que esta última foi decisiva para que Heidegger superasse a fenomenologia transcendental de Husserl a partir da intuição hermenêutica. Ou seja, mesmo em meio a essa diversidade de perspectivas de pensamento, Heidegger mantém uma postura crítica em relação a todas essas correntes filosóficas pelo fato de pouco contribuírem para o desenvolvimento de uma filosofia que tivesse um ponto de partida que não fosse primordialmente teórico. A filosofia não pode ser nem visão de mundo nem teoria, ao contrário, deve ser um salto na própria vida e sua autenticidade (KISIEL, 1995, p. 18). Nesse sentido, quando Heidegger propõe uma filosofia originária, o que está em questão é a superação do primado da teoria em favor de uma filosofia cujo ponto de partida seja a vida fática. Esta será o fio condutor para a questão principal de Heidegger, surgida de sua primeira leitura de Aristóteles e, portanto, da ontologia, que é entender o ser do ente, bem como a possibilidade de uma unidade para os múltiplos modos em que o ente é enunciado. Embora surja da ontologia tradicional, a questão de Heidegger é chegar ao sentido do ser, supostamente esquecido pela tradição. Trata-se de encontrar a área “na qual o pensamento realiza a passagem do ente para o ser, o horizonte transcendental para a determinação do ser como ser” (PÖGGELER, 2001, p. 50), o que significa que a filosofia deve ser despojada da concepção tradicional de homem como animal racional. Nesse caso, se a vida fática apresenta-se como uma alternativa para questão do ser, ela deve ser abordada de forma originária, isto é, de forma pré-teorética.

Em 1916, no seu texto de habilitação *A doutrina das categorias e do significado em Duns Scott*, Heidegger faz uma avaliação favorável da metafísica como o único caminho que tornaria possível uma filosofia originária. Essa avaliação positiva da metafísica se deu, segundo Grondin, devido ao fato de nesse período Heidegger se encontrar sob a influência da neoescolástica e do pensamento tomista, nos quais a metafísica ocupa um lugar central. Por outro lado, Heidegger se encontra próximo do Idealismo Alemão, de modo que no final do seu texto de habilitação anuncia um confronto com Hegel, que será abandonado no período que antecede *Ser e tempo* e retomado em 1929 (GRONDIN, 2003, pp. 4-6). A despeito desse interesse pela metafísica como via para uma filosofia originária, alguns anos mais tarde Heidegger inicia uma crítica à metafísica, porque ao invés de fazer frente ao neokantismo e sua teoria do conhecimento ela acaba por reforçar sua insuficiência. A questão agora é: como se manter no propósito de recolocar a questão do ser sem cair nas armadilhas da teoria do

conhecimento, uma vez que esta passa a se apropriar da metafísica, ou pelo menos do que os neokantianos entendem por metafísica?⁷

Na lição de 1919, *A ideia da filosofia e o problema da visão de mundo*, Heidegger pretende elaborar uma filosofia como ciência originária (*Urwissenschaft*), de modo que filosofia e visão de mundo sejam simultâneas e tenham uma fonte comum que não seja uma atitude teórica e, sim, a experiência da vida fática⁸. Para tanto, tal ciência originária deve evitar todo aparato conceitual e dogmático herdado da tradição filosófica, que Heidegger acredita ainda ecoar na fenomenologia transcendental de Husserl, na hermenêutica de Dilthey e na teoria do conhecimento das escolas de Marburg. Trata-se de uma exposição, feita por Heidegger, da inconsistência com que as correntes filosóficas da época tratam as questões da filosofia. Em relação a isso, o § 5 do texto de 1919, cujo título é “A saída proposta pela metafísica indutiva”, talvez possa ilustrar o porquê de Heidegger se distanciar da metafísica nesse período. A proposta do pensamento indutivo é partir das ciências particulares para chegar a uma ciência originária, universal e absoluta. Entretanto, segundo Heidegger, o ser de tal ciência, embora se pretenda absoluto e universal, só é alcançado mediante a indução do particular, o que quer dizer que esta ciência não tem autonomia e muito menos pode ser originária, “esta ciência não corresponderia nem de longe à ideia de uma ciência originária, pois seria resultado e não origem (*Ursprung*)” (GA 56/57, p. 27). Pelo contrário, uma ciência genuína deveria fundamentar e originar as ciências particulares (*Einzelwissenschaften*). De

⁷ De acordo com Jean Grondin, a relação dos neokantianos com a metafísica se divide em dois períodos. O primeiro, de meados do século XIX, quando o neokantismo surge como uma crítica ao idealismo alemão, por considerar seus representantes como metafísicos. O segundo período é da primeira metade do século XX, quando depois da Primeira Guerra mundial surge a filosofia da existência, para a qual o pretensão rigor do neokantismo não oferece nenhuma resposta. Diante disso, os próprios neokantianos vão reavaliar a crítica de Kant à metafísica tradicional, supondo que se o fez foi porque ele pensava em uma nova metafísica. Nesse período é que surge a “Metafísica do conhecimento” (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921) de Nicolai Hartmann, que será um dos principais alvos da crítica de Heidegger (GRONDIN, 1999, pp. 2-3).

⁸ Em relação ao termo “visão de mundo” (*Weltanschauung*), Heidegger esclarece, na preleção do verão de 1927, que esse termo não tem origem grega e, sim, é uma cunhagem alemã, mais especificamente de Kant que, em sua *Crítica da faculdade de julgar*, pensou a visão de mundo “no sentido de uma contemplação (*Betrachtung*) do mundo dado sensivelmente (*der sinnlich gegebenen Welt*) ou, como Kant diz, *mundus sensibilis*: visão de mundo como simples percepção (*schlichte Auffassung*) da natureza em seu sentido mais amplo” (GA 24, p. 5-6). Em seguida, o termo recebe uma significação mais específica com Schelling, para quem a visão de mundo não se restringe à contemplação sensível, “mas sim à inteligência, ainda que inconsciente (*Bewußtlosen*). Além disso, é acentuado o momento da produtividade, isto é, da formação independente da visão” (GA 24, p. 6). Heidegger diz que este último significado da visão de mundo nos é o mais familiar devido ao seu caráter produtivo e “consciente de apreender e interpretar o todo do ente”. O objetivo desse resgate que Heidegger faz do termo “visão de mundo” é mostrar que, embora seja oriundo da filosofia transcendental kantiana (visão de mundo natural: *natürlichen Weltanschauung*) e tenha sido ressignificado no idealismo alemão (visão de mundo cultural: *Bildungsweltanschauung*), “[a] visão de mundo cresce/ emerge (*erwächst*) de uma reflexão geral (*Gesamtbesinnung*) sobre o mundo e o ser-aí humano” (GA 24 p. 7). Isto é, oito anos após o texto de 1919 Heidegger ainda se debruça sobre a vida fática (ser-aí humano) como ponto de partida para uma filosofia originária, a qual ele denomina de ciência do ser (*Wissenschaft vom Sein*), em oposição à visão de mundo, que tem como objetivo o conhecimento do ente.

acordo com Heidegger, a metafísica indutiva nada mais é que uma expressão do que ele denomina de realismo crítico (*kritischen Realismus*), comum nos filósofos da teoria do conhecimento, que recorrem a Aristóteles como outra alternativa além de Kant.

(...) Se se tem em conta que a atual teoria do conhecimento, na medida em que não adere a um tipo ingênuo de realismo crítico, - em ligação com Aristóteles -, se encontra sob a fundamental influência de Kant ou de sua renovação, então fica reduzida a esperança de voltar a uma metafísica entendida no sentido antigo do termo (...) (GA 56/57, p. 9).

O que há de inconsistente e contraditório no realismo crítico baseado em Aristóteles, assim como no idealismo (*Idealismus*) baseado em Kant, é o fato de que em ambos se questiona sobre o problema do conhecimento teórico (*theoretische Erkenntnis*) ao mesmo tempo em que se busca solucioná-lo teoricamente (*theoretisch*) (GA 56/57, p. 84). O que torna essas correntes insuficientes é o modo como os neokantianos se apropriam do pensamento de Kant e de Aristóteles, a ponto de ao invés de utilizá-los para esclarecer a questão do ser, lançam-na ainda mais no esquecimento. Isto é, Heidegger percebe que de Kant e de Aristóteles, principalmente deste último, pode-se extrair algo em favor da questão do ser, porém não como fazem os neokantianos. Tanto é que logo em seguida, no *Relatório Natorp* (*Natorp Bericht*), Heidegger vai explorar a filosofia prática de Aristóteles⁹ como uma via para elaborar as estruturas ontológicas da vida fática, o que em alguma medida já fora delineado no texto de 1919. Como se sabe, o *Relatório Natorp* é considerado como um primeiro rascunho de *Ser e tempo*, pois a partir de 1921/22, senão já em 1919¹⁰, inicia-se a elaboração de uma *hermenêutica da facticidade* que culminará na ontologia fundamental.

Sendo assim, pode-se dizer que no texto de 1919 encontram-se indícios que justificam porque Heidegger inicia uma avaliação negativa da “metafísica” enquanto aquela que busca ressuscitar a metafísica que se iniciou na antiguidade com o esquecimento do ser. Tal avaliação predominará em *Ser e tempo*, onde será utilizado o termo ontologia grega (*die grieschische Ontologie*) quando se refere à “ontologia entendida no sentido antigo”, enquanto

⁹ Na introdução do capítulo III de seu livro *Heidegger e Aristóteles*, Franco Volpi anuncia uma análise detalhada da presença de Aristóteles no tratamento feito por Heidegger dos problemas fundamentais: da verdade, do sujeito e da temporalidade entre os cursos de Marburg e *Ser e tempo*. Nesse trecho, o autor aponta a diferença entre a investigação que Heidegger faz de Aristóteles nos cursos de Freiburg, onde sua recepção de Aristóteles ainda se encontra sob a influência de Brentano e Braig e o confronto com Aristóteles em proveito de sua própria questão (a recolocação da questão do ser através da análise do ser-ai), iniciado no período de Marburg, no qual é visível o amadurecimento de seu pensamento (VOLPI, 2013, pp. 61-67).

¹⁰ Segundo Theodor Kisiel, é com a leitura da filosofia prática de Aristóteles que se inicia o movimento que culminará na ontologia fundamental em *Ser e tempo* (KISIEL, 1995, p. 250). A posição de Istvan Fehér em relação ao suposto início deste movimento que culminará na ontologia fundamental é a de que ele se inicia com o texto de 1919 (FEHÉR, 1994, p. 80).

utiliza o termo “metafísica” (“*Metaphysik*”), entre aspas, para referir-se aos filósofos “metafísicos” contemporâneos. Com efeito, nesse período, pode-se dizer que Heidegger concebe a metafísica de dois modos: 1) aquela que surgiu com Platão e Aristóteles¹¹ e que significa um esquecimento do ser em favor do ente; 2) a que consiste numa busca de reavivar esta última e que, por isso, é mais perniciosa que ela. Isto faz com que o termo *metafísica* guarde uma ambiguidade no pensamento de Heidegger, embora ele utilize aspas para identificar a que ele considera mais desfavorável para o seu projeto.

Com efeito, Heidegger afirma nas primeiras linhas de *Ser e tempo* que “[a] referida questão caiu no esquecimento (*Vergessenheit gekommen*), embora nosso tempo considere como progresso afirmar novamente a ‘metafísica’” (SZ, p. 2). De acordo com a avaliação negativa que Heidegger faz da metafísica enquanto sinônimo do esquecimento da questão do ser, que se pode entrever no texto de 1919, as duas primeiras linhas de sua obra magna dizem muito sobre o objetivo de seu projeto. Ou seja, *Ser e tempo* não pretende ser um tratado de metafísica, muito menos no sentido compreendido pelos neokantianos, os quais, nas poucas vezes em que são mencionados nesta obra, aparecem como opositores à questão do sentido do ser¹² e como aqueles que buscam uma reafirmação ou “ressurreição da metafísica” (*Auferstehung der Metaphysik*), desconsiderando o que de essencial foi pensado na ontologia antiga (GA 63, p. 20). Ao denominar os neokantianos de usurpadores de Aristóteles, Heidegger acredita que se a metafísica enquanto esquecimento do ser surgiu no seio da ontologia antiga, é justamente a partir desta que também pode ser encontrada uma possibilidade de apreensão do ser como ser e não como outro ente.

Portanto, a característica básica da trajetória de Heidegger, que antecede e permanece em *Ser e tempo*, consiste em uma crítica à tradição filosófica ocidental, na qual predomina uma primazia do pensamento teórico no questionamento do ser do ente, que especificamente depois da modernidade remete ao sujeito moderno como o fundamento do conhecimento e, por conseguinte, da ontologia, a qual Heidegger denomina de ontologia da *Vorhandenheit*. Esta, segundo Heidegger, ainda que tenha sido transmitida em sua essência grega para a

¹¹ De fato, não se pode negar que no período anterior a *Ser e tempo* e até mesmo no período posterior, Platão e Aristóteles são interlocutores privilegiados de Heidegger, de modo que Aristóteles, como acima mencionado, foi de suma importância na elaboração do projeto da ontologia fundamental, da mesma forma que a ontologia aristotélica foi retomada logo após a publicação de *Ser e tempo*, quando Heidegger faz um diagnóstico da ontologia tradicional como uma metafísica ontoteológica, mediante a qual a tradição filosófica ocidental interpretou a questão do ser nos textos do estagirita. Ou seja, para Heidegger, quando se trata de encontrar o momento em que se deu o início da compreensão do ser como o ente, originando assim a metafísica, a ontologia de Aristóteles é imprescindível.

¹² Os principais alvos da crítica de Heidegger em *Ser e tempo*, como usurpadores de Aristóteles, são os neokantianos Nicolai Hartmann, Georg Simmel e Peter Wust. Sobre este tema ver. JARAN, 2006, pp. 45-50; GRONDIN, 1999, pp. 2-3 e CROWELL, 2002, p. 351.

modernidade através das *Disputationes metaphysicae* de Suárez, permanece uma interpretação parcial, privilegiando algumas áreas do ser em detrimento da questão do ser em geral, a ponto de recorrer às categorias da ontologia tradicional para interpretar ontologicamente a substancialidade do sujeito (*Substantialität des Subjekts*) (SZ, p. 22), restringindo a questão do ser à representação do ente, de modo que o próprio sujeito, enquanto capaz de representação, é concebido em seu ser a partir de categorias do entendimento e, por conseguinte, como um ente meramente existente (*Vorhanden*). Sendo assim, diante do que considera uma falha ou mesmo uma confusão da tradição filosófica no tratamento da questão do ser, Heidegger se propõe a tarefa de uma destruição fenomenológica da história da ontologia (*Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie*) com o intuito de chegar ao ponto em que se deu o início da apreensão do ser de modo exclusivamente teórico, o que se tornou a principal causa do esquecimento da questão do ser, que passou a ser compreendido como o ente.

Segundo Heidegger, esse esquecimento da questão do ser se aprofundou no decorrer da história da filosofia ocidental e tem seu ponto alto na modernidade. Nesse caso, a destruição (*die Destruktion*) da ontologia tradicional tem o propósito de recolocar a questão do ser, de modo que o ser não seja apreendido teoricamente e, sim, que seja compreendido fenomenologicamente no horizonte do tempo. Portanto, a destruição fenomenológica tem um caráter positivo, no sentido de resgatar o ser de seu esquecimento. Para essa tarefa, o homem enquanto aquele que compreende o sentido do ser, sendo por isso o único capaz de recolocar a questão do ser, não se distingue primeiramente pela racionalidade e, sim, pelo fato de existir de maneira fática, existência esta que consiste em compreender-se a si mesmo e ao sentido do ser. Isto é, a recolocação da questão do ser não deve partir do sujeito, tal como concebido pela modernidade, mas do ser-aí (*Dasein*).

A destruição fenomenológica da história da ontologia, necessária para a recolocação da questão do ser, somente pode ser efetuada depois de uma análise das estruturas ontológicas do ente privilegiado, o ser-aí, o que permite a liberação do tempo como horizonte de sentido para a questão do ser. A analítica do ser-aí, portanto, tem um caráter provisório e consiste na primeira etapa da ontologia fundamental, que é o propósito de *Ser e tempo* e que por sinal foi apenas parcialmente executada.

A conexão da questão do ser com a tradição filosófica é tão estreita que o que Heidegger denomina de compreensão vaga e mediana do ser (*vage Seinsverständnis*) já é, em alguma medida, um legado da tradição. As teorias tradicionais (*überlieferten Theorien*) sobre o ser são possíveis fontes de nossa compreensão do ser, de modo que a questão do ser busca

algo já conhecido, embora inapreensível (SZ, p. 6). O projeto de *Ser e tempo*, antes de “conhecer” o ser, busca primeiramente apreendê-lo fenomenologicamente no horizonte do tempo. O que há de intrigante nessa tarefa é que sua questão principal, a questão sobre o ser do ente, de acordo com a tradição, é um tema eminentemente metafísico. Nesse caso, pode-se dizer que Heidegger pretende uma fundação da metafísica numa base diferente, que não seja o ente subsistente (*Vorhanden*), tal como fizera a tradição. Por isso, uma das questões centrais da ontologia fundamental é a *diferença ontológica*, latente em *Ser e tempo*, desenvolvida n’*Os problemas fundamentais da fenomenologia* e radicalizada no ensaio *Da essência do fundamento*. A diferença ontológica quer dizer que o ser não é um ente, ainda que se manifeste no e através do ente. Sendo assim, ao ter como ponto de partida a analítica do ser-aí, o ente privilegiado que compreende o ser de modo pré-teórico na medida em que existe, a ontologia fundamental busca superar a metafísica oriunda da ontologia tradicional, iniciando pelo sujeito moderno, cuja capacidade de representar o ente nada mais é que uma potencialização da apreensão teórica do ser do ente, iniciada na antiguidade grega.

Questionar o ser, de acordo com Heidegger, é um modo de ser do ser-aí, portanto, “[a] colocação explícita e transparente da questão sobre o sentido do ser exige uma explicação anterior e adequada de um ente (do ser-aí) a respeito de seu ser” (SZ, p. 7). Ao partir da analítica do ser-aí como requisito fundamental para levantar autenticamente a questão do sentido do ser, Heidegger evita cometer o que considera ser uma falha da tradição, ou seja, o ser não pode ser primordialmente concebido como o ente, portanto, partir do ente subsistente para definir o ser significa entificá-lo. Deve-se partir de um ente que, embora seja ôntico (tenha características do ente subsistente), seja também ontológico, isto é, constitua-se de uma abertura para o ser (compreensão vaga e mediana).

No entanto, o fato de o ser-aí já se mover numa compreensão vaga e mediana do ser, o que quer dizer que a questão do ser e sua resposta em alguma medida já o constitua e, portanto, ele é o ente privilegiado, não incorre de forma alguma, segundo Heidegger, em um círculo vicioso, pois tal compreensão do ser é uma característica da facticidade (*Faktizität*) e da existencialidade (*Existenzialität*) do ser-aí. A facticidade é o que distingue a fatualidade do fato do ser-aí (*Tatsächlichkeit des Faktums Dasein*)¹³ de um fato da ocorrência dos outros

¹³ Segundo Padui, em todo *Ser e tempo* Heidegger enfatiza a diferença entre a existência fática (facticidade) e a presença objetiva e fatural (fatualidade). Essa diferença é mantida no decorrer da analítica existencial, na análise da consciência, da temporalidade e nos parágrafos finais do livro. Trata-se, segundo Padui, de um esforço de Heidegger em resistir ao naturalismo presente na ontologia tradicional. Entretanto, o próprio Heidegger afirma no § 83 de *Ser e tempo* que a diferença entre o ser do ser-aí enquanto existente (*des Seins des existierenden Daseins*) e os entes que não possuem o modo de ser do ser-aí (*dem Sein des nichtdaseinsmäßigen*) “é, pois apenas o ponto de partida (*der Ausgang*) da problemática ontológica” (SZ, p.437) (PADUI, 2013, pp. 54-56). O

entes que não têm o modo de ser do ser-aí (SZ, p. 56). “Ser afetado essencialmente pelo questionado pertence ao sentido mais autêntico da questão do ser (*Die wesenhafte Betroffenheit des Fragens von seinem Gefragten gehört zum eigensten Sinn der Seinsfrage*)” (SZ, p. 8). Sendo assim, o ser-aí é o único ente capaz de colocar autenticamente a questão do ser porque ele é essencialmente constituído por ela.

Esta constituição do ser-aí o torna privilegiado porque a facticidade, como a analítica se encarregará de mostrar, consiste em estar lançado (*Geworfenheit*) nas possibilidades de ser e, enquanto tal, o ser-aí “é reponsável pelo seu ser (*das seinem Sein überantwortet ist*)” (SZ, p. 135). Ou seja, enquanto fático, o ser-aí se encontra lançado nas possibilidades de ser, portanto sua autenticidade consiste em apreender a verdade do ser em meio a estas possibilidades. Isto significa que o ser-aí não pode ser o fundamento último (no sentido tradicional do termo) da questão do ser. O que ocorre é que o ser-aí é aberto às possibilidades de ser, das quais ele assume algumas em detrimento de outras. “Essas possibilidades o próprio ser-aí as escolheu (*gewählt*), ou é inserido nelas (*oder es ist in sei hineingeraten*), ou nelas já cresceu (*oder je schon darin aufgewachsen*)” (SZ, p. 12). Por isso, o ser-aí se constitui de uma neutralidade na medida em que ele nunca é pronto, tampouco se coloca como o fundamento do ser e menos ainda das possibilidades de ser, pois estas se originam simultaneamente ao projeto (*Entwurf*) que constitui o ser-aí. O caráter existencial do projeto faz com que ele se distinga de todo projeto teórico¹⁴ e, por conseguinte, de qualquer voluntarismo ou algo do gênero. O projeto é um existencial radicado na compreensão existenciária (*Verständnis existenzielle*) que constitui o ser-aí, que devido ao seu caráter de projeto é sempre um nada. “A compreensão (*das Verstehen*) enquanto projeto (*Entwerfen*) é o modo de ser do ser-aí em que ele é as suas possibilidades enquanto possibilidades” (SZ, p. 145). Por constituir-se existencialmente de projeto e possibilidades, o ser-aí se constitui de uma neutralidade, o que significa um golpe no sujeito moderno que, seja enquanto substância ou enquanto eu transcendental, reivindica para si o caráter de fundamento.

Sendo assim, a facticidade enquanto constituição básica do ser-aí, que em si mesmo é o ente que questiona, faz com que a questão do ser não seja “apenas a operação de uma livre

que significa que a questão do ente no seu todo é algo que não pode ser facilmente contornado na ontologia. Por isso o empenho de Heidegger logo após *Ser e tempo* será em como tratar do ente no todo sem cair no naturalismo e consequentemente na ontologia tradicional, cuja compreensão do ser parte do ente subsistente.

¹⁴ Segundo Günter Figal, o projeto enquanto existencial é completamente distinto do projeto no sentido racional kantiano. No sentido heideggeriano, os projetos são basicamente o mesmo que possibilidades. Enquanto possibilidades, os projetos determinam o comportamento a cada vez atual. Como a “existência” no ser-aí se caracteriza por momentos, pode-se dizer que os projetos cunham como que “esboços do existir”. Entretanto, o projeto no sentido existencial nada tem a ver com atividade projetiva, o que caracterizaria equivocadamente o fenômeno que está em questão para Heidegger (FIGAL, 2005, pp. 151-153).

especulação sobre as universalidades mais universais (*nur das Geschäft einer freischwebenden Spekulation über allgemeinste Allgemeinheiten*)” (SZ, p. 9). No entanto, a concretude¹⁵ que a facticidade confere à questão do ser não pode ser igualada a um questionamento ontológico tal como desenvolvido pelas ontologias ao longo da tradição, as quais, embora tenham se empenhado na busca de conceitos fundamentais para determinadas áreas especializadas de uma ciência positiva, efetuando-se “através da experiência e interpetação pré-científica da região de ser (*Erfahrung vorwissenschaftliche und Auslegung des Seinsbezirkes*)” (SZ, p. 9), detiveram-se em determinados âmbitos do ente, o que confere a tais ontologias um caráter parcial, por consistir em ontologias baseadas unicamente no conhecimento do ente. A ontologia fundamental, pelo contrário, pretende fundar tais ontologias, que por sua vez fundam as ciências positivas. Trata-se de estabelecer uma espécie de hierarquia na qual a base de toda ontologia e de toda ciência está na facticidade e historicidade do ser-aí. Heidegger não nega o caráter originário destas investigações prévias (ontologia no sentido tradicional) sobre a constituição de ser de determinado ente, apenas aponta uma fundação das ciências positivas em tais ontologias, afirmando inclusive que estas ontologias já foram elaboradas por Platão e Aristóteles (SZ, p. 10). Contudo, segundo Heidegger, a ontologia tradicional deteve-se na busca do ser dos entes e negligenciou o sentido do ser em geral. Diante disso, a inovação proposta pela ontologia fundamental é a de um desvelamento do sentido do ser em geral por meio da analítica provisória do ser-aí. A facticidade e historicidade do ser-aí enquanto ente que em si mesmo constitui o questionamento ontológico é o que garante a concretude e ao mesmo tempo a originariedade à questão do ser. Neste caso, por se pretender mais originária que as ontologias que fundam as ciências positivas, a primazia ontológica da questão do ser é uma primazia objetivo-científica (*sachlich-wissenschaftliche*), pois, enquanto tem por tarefa fundamental o esclarecimento teórico do sentido de ser, a questão do ser “visa às condições de possibilidade das próprias ontologias que subjazem e fundam as ciências ônticas” (SZ, p. 11)¹⁶. Daí ser ela possível mediante uma ontologia fundamental radicada no ser-aí.

¹⁵ Loparic faz uma observação interessante sobre o uso que Heidegger faz do termo “concreto”. Segundo ele, Heidegger usa tal termo em consonância “com os vários sentidos do termo lati[no] *concretus*: solidificado, endurecido, mas também gerado, produzido” (LOPARIC, 2004, p. 21, nota 2). Os dois últimos significados parecem mais propícios para a concretude da questão do ser enquanto surgida a partir do ser-lançado (facticidade).

¹⁶ Na introdução do texto sobre os *Problemas fundamentais da fenomenologia*, onde Heidegger retoma boa parte dos parágrafos iniciais de *Ser e tempo*, ele esclarece, em outros termos, a diferença entre a filosofia originária (ontologia fundamental) como uma ciência do ser e as ciências dos entes (positivas) como sendo não filosóficas. “A filosofia é a ciência do ser. Doravante compreenderemos por filosofia a filosofia científica e nada mais. Consequentemente, todas as ciências não filosóficas têm por tema o ente, e, de tal maneira que ele lhes é a cada vez previamente dado como ente. (...) Todas as proposições das ciências não filosóficas, também as da

Além da primazia ontológica, a questão do ser tem uma primazia ôntica, pois constitui o ser-aí que é dotado de um privilégio ôntico na medida em que se distingue dos demais entes por compreender o ser, isto é, por ser ontológico. Porém, Heidegger esclarece que o caráter essencialmente ontológico do ser-aí não significa que ele, na medida em que existe, elabora uma ontologia como explicitação teórica do sentido do ser, portanto, enquanto ente privilegiado constituído de uma compreensão do ser, o ser-aí é melhor definido como pré-ontológico (*vorontologisches*) (SZ, p. 12). Ou seja, o ser-aí não pode ser determinado em sua essência a partir de um conteúdo quiditativo (essencial no sentido metafísico tradicional), pois ele é o ente que se relaciona primordialmente consigo mesmo. “O ser-aí está sendo (*Dasein ist Seiendes*), que em seu comportamento compreende o ser. Com isso, é indicado (*angezeigt*) o conceito formal de existência. O ser-aí existe” (SZ, p. 53). Heidegger utiliza o termo *existência* (*Existenz*) para expressar o ser do ser-aí como finito e ao mesmo tempo distinto do ente subsistente. É enquanto compreende o ser, ou seja, enquanto determinado pela compreensão de ser de si mesmo e do ser dos demais entes, que o ser-aí é o existente. A facticidade enquanto ser lançado (*Geworfenheit*) é o que melhor permite esclarecer a existência, pois, na medida em que se encontra lançado nas possibilidades de ser, o ser-aí compreende-se primeiramente a si mesmo, essa compreensão Heidegger a denomina de compreensão *existenciária* (*Verständnis existenzielle*), ou seja, trata-se de uma característica pré-ontológica do ser-aí. Diferentemente, a reflexão acerca das estruturas ontológicas da existência é uma compreensão *existencial* (*existenzialen Verstehens*) e ao conjunto das estruturas ontológicas que constitui a existência denomina-se *existencialidade* (*Existenzialität*). Sendo assim, a análise da existencialidade possui o caráter de uma compreensão *existencial*. Há, portanto, uma interdependência entre a compreensão *existenciária* e a compreensão *existencial* como características do ser-aí, sendo a primeira condição de possibilidade para a segunda, que nada mais é que uma explicitação da primeira. Não é possível uma análise existencial que não se funde numa compreensão existenciária, o que quer dizer que a analítica existencial proposta em *Ser e tempo* é uma analítica baseada na constituição ôntica do ser-aí (SZ, pp. 12-13).

Enquanto constituído da compreensão pré-ontológica (existenciária) de ser, o ser-aí se constitui também de uma compreensão de “mundo”, de modo que as ontologias voltadas para o ente subsistente “dentro” do mundo fundam-se na estrutura ôntica do ser-aí (SZ, p. 13).

matemática, são proposições positivas. Por isso, denominamos ciências positivas todas as ciências não filosóficas, diferentemente da filosofia” (GA.24, p. 17).

Heidegger usa aspas na palavra mundo (*Welt*) quando quer referir-se ao mundo enquanto âmbito que abrange a multiplicidade de entes. Porém, não usa aspas quando se refere ao mundo no sentido pré-ontológico existencial (*vorontologisch existenzielle*), isto é, “enquanto contexto ‘em que’ (*worin*) o ser-aí fático ‘vive’ (*lebt*) como ser-aí, e não o ente que o ser-aí em sua essência não é” (SZ, p. 65). Portanto, o mundo enquanto conceito existencial-ontológico é designado como *mundanidade* (*Weltlichkeit*), de modo que somente o ser-aí é *mundano* (*weltlich*), enquanto o ente que não tem o modo de ser do ser-aí é intramundano (*innerweltlich*) (SZ, p. 65). Daí ser o ser-aí, enquanto ente privilegiado, ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*), pois o mundo em seu sentido pré-ontológico o é “enquanto modo de ser *mais próximo* (*nächsten*) do ser-aí” (SZ, p. 66). O ser-no-mundo é um conceito ontológico para o fenômeno do ser-aí em sua unidade ontológica. Todas as definições do mundo, seja como totalidade de entes ou como natureza, somente são possíveis a partir da mundanidade enquanto caráter ontológico do ser-aí. Trata-se de uma inversão que Heidegger faz em relação à ontologia tradicional, que segundo ele não levou em conta a constituição do ser-aí como ser-no-mundo e, por conseguinte, o fenômeno da mundanidade, interpretando o mundo a partir do ente intramundano (SZ, p. 65).

Heidegger quer mostrar como a recolocação da questão do ser, na medida em que deve se dar através da analítica existencial do ser-aí, possui uma primazia ôntica e ontológica. O ser-aí, por ser determinado em seu ser pela existência fática, possui uma primazia ôntica. Na medida em que sua existência é esclarecida mediante a análise de suas estruturas existenciais, ele possui uma primazia ontológica. E, por fim, por ser constituído de uma compreensão de todos os demais entes e, portanto, ser a condição ôntico-ontológica de todas as ontologias, o ser-aí se apresenta como o ente que deve ser o primeiro a ser ontologicamente interrogado (SZ, p. 13). Isto, contudo, não quer dizer que a primazia do ser-aí possa ser comparada com uma espécie de subjetividade que fundaria a totalidade dos entes (SZ, p. 14), o ser-aí não funda nem os entes nem a si mesmo, pois é em si mesmo nulo, sem fundamento, ainda que seja o único ente por meio do qual é possível uma ontologia fundamental. O que significa que, embora seja possível mediante uma *ontologia fundamental*, a recolocação da questão do ser é incompatível com a ideia tradicional de um fundamento positivo, pois a primazia ôntica e ontológica da questão do ser funda-se na constituição existencial do ser-aí, que em si mesmo é nulo e finito, sem fundamento. “A questão do ser então nada mais é que a radicalização de uma tendência ontológica essencial própria do ser-aí, da compreensão pré-ontológica do ser” (SZ, pp. 14-15).

A facticidade (ser-lançado) enquanto caráter inultrapassável do ser-aí e como oposição à primazia do pensamento teórico não indica de modo algum uma prioridade da prática em relação à teoria. “‘Teoria’ e ‘prática’ são possibilidades ontológicas (*Seinsmöglichkeiten*) de um ente cujo ser deve determinar-se como cuidado (*Sorge*)” (SZ, p. 193). O caráter ôntico-ontológico do ser-aí, embora aparentemente ambíguo, faz parte da neutralidade pretendida por Heidegger como via para superar a metafísica, em especial o período moderno, no qual o sujeito coloca-se como o fundamento subsistente. A analítica das estruturas ontológicas fundamentais do ser-aí, oriundas de seu caráter existenciário (pré-ontológico), tem o propósito de explicitar a unidade e totalidade originária de tais estruturas como o que constitui o ser do ser-aí, o cuidado. Este, enquanto ser do ser-aí, embora seja uma expressão da totalidade de estruturas ontológico-existenciais, que por sua vez são fundadas no ser-aí pré-ontológico, isto é, existenciário e fático, consiste num fenômeno unitário que deve ser concebido ontologicamente em seu caráter originário. Portanto, “[f]ica excluída dessa significação toda tendência ôntica como preocupação (*Besorgnis*) ou despreocupação (*Sorglosigkeit*)” (SZ, p. 192). Não se trata, ao apreender o fenômeno do cuidado, de ater-se aos comportamentos do homem do ponto de vista ôntico. Antes, deve-se buscar a unidade de ser que fundamenta tais comportamentos de forma geral. “A ‘generalização’ é um *a priori* ontológico (*die ‘Verallgemeinerung’ ist eine apriorisch-ontologische*). Ela não significa características ônticas que se manifestam continuamente, mas sim a constituição de ser sempre subjacente (*zugrunde liegende Seinsverfassung*). Apenas isso torna ontologicamente possível que esse ente possa ser onticamente abordado como cura¹⁷” (SZ, p. 199).

No decorrer da analítica existencial o ser-aí é definido como ser-no-mundo que existe faticamente e é constituído de uma totalidade de estruturas que, embora consista numa multiplicidade de momentos estruturais, deve ser apreendido como um fenômeno unitário. “A expressão composta ‘ser-no-mundo’ já indica, na sua cunhagem, que com ele refere-se a um fenômeno *unitário* (*ein einheitliches Phänomen*)” (SZ, p. 53). O ser do ser-aí enquanto ser-

¹⁷ No § 42 de *Ser e tempo* Heidegger expõe a Fábula de Hígino para exemplificar como o conceito ontológico de cuidado (*Sorge*) pode ser fundamentado onticamente. Isto é, antes de pertencer ao homem “enquanto vive”, o cuidado enquanto ser do homem emerge dum contexto em que ele é apreendido como composto de corpo e espírito. Heidegger utiliza o termo latino *cura* num sentido duplo, enquanto constituição fundamental do ser-aí como projeto lançado. O cuidado, como projeto (*Entwurf*), significa o ser do homem enquanto “em sua liberdade, pode ser para as suas possibilidades mais próprias”. De modo igualmente originário, enquanto ser-lançado (*Geworfenheit*), o cuidado determina “o modo fundamental desse ente, segundo o qual ele está entregue ao mundo da ocupação”. Isto quer dizer que o motivo de Heidegger utilizar o termo *cura* é para mostrar como o cuidado, enquanto ser do ser-aí, somente pode ser apreendido em sua totalidade de maneira ontológica a priori, ainda que o ente que o ser-aí é possua propriedades ônticas. Entretanto, acreditamos que a utilização do termo latino *cura* no contexto em que Heidegger se serve da Fábula de Hígino como exemplo não significa que a tradução do termo *Sorge*, enquanto ser do ser-aí, possa ser traduzido de maneira geral por *cura* no restante das vezes em que o mesmo aparece na obra (SZ, p. 199).

no-mundo é o cuidado. Porém, antes de elucidar o ser do ser-aí como cuidado, a analítica existencial tratou da multiplicidade de momentos estruturais que constituem a abertura, o “aí” do ser-aí enquanto ser-no-mundo, dentre os quais os fundamentais são: a disposição (*Befindlichkeit*), a compreensão (*Verstehen*) e o discurso (*Rede*). Com a disposição fundamental da angústia, exposta no § 40, ocorre uma singularização do ser-aí (SZ, p. 191), de modo que a totalidade que o constitui como ser-no-mundo é radicalizada mediante o fenômeno da angústia. Trata-se de apreender essa *unidade* das estruturas ontológicas fundamentais do ser-aí no seu todo estrutural. Este não é, segundo Heidegger, um composto de partes e, sim, uma multiplicidade de *momentos* estruturais, de modo que o ser-aí enquanto ser-no-mundo, que existe faticamente, apresenta-se como um fenômeno unitário cujo ser é o cuidado e que é apreendido em tal unidade na angústia (SZ, p. 191).

Enquanto ser-no-mundo, o ser-aí é sempre adiantado em relação a si mesmo. Isto nada tem a ver com um “sujeito” sem mundo. Aliás, como ser-no-mundo, o ser-aí não é primeiramente frente aos entes que ele mesmo não é, antes disso, o ser-aí se caracteriza como o ser-em (*In-Sein*) e, por conseguinte, como ser-junto (*Sein bei*). O ser-em enquanto modo de ser do ser-aí é um existencial que o distingue do ente subsistente. Portanto, o ser-em não tem o sentido de ser-em enquanto estar “dentro” do mundo, o que caracterizaria o ser-aí como um ente intramundano. Ao contrário, o “em” do ser-em “deriva-se de *innan-*, morar, habitar, demorar-se (*sich aufhalten*); “an” significa: estou acostumado a (*ich bin gewohnt*), familiarizado com (*vertraut mit*), cultivo alguma coisa (*ich pflege etwas*)” (SZ, p. 54). Já o ser-junto ao mundo funda-se no ser-em e, portanto, é um existencial do ser-aí, o que faz do ser-junto ao mundo algo diferente de um mero ente subsistente junto a outro ente subsistente, os quais, segundo Heidegger, mesmo que extremamente próximos do ponto vista espacial, não se tocam por não possuírem o caráter de ser-em. “Um ente só pode tocar um outro ente subsistente dentro do mundo quando em sua essência tiver o modo de ser do ser-em (*Seinsart des In-Seins*), se com seu ser-aí algo como o mundo já lhe é descoberto” (SZ, p. 55). O caráter de ser-no-mundo do ser-aí, portanto, não exclui o mundo como totalidade de entes, apenas coloca o ser-aí enquanto ser-no-mundo como aquele que devido ao fato de possuir o modo do ser-em é aquele para o qual o ente vem ao encontro com ou sem sentido.

Dessa forma, o ser-aí é o ente cujo próprio ser está primordialmente em questão. “Designamos a estrutura ontológica essencial do ‘estar em jogo’ (*‘es geht um’*) como o *ser-adiantado-em-relação-se-a-si-mesmo do ser-aí* (*Sich-vorweg-sein des Dasein*)” (SZ, p. 192). Isto quer dizer que antes de a totalidade de estruturas ontológicas que constitui o ser-aí ser explicitada mediante a analítica existencial ele já se encontra na condição de lançado e,

portanto, é adiantado em relação a si mesmo, o que o leva a ser responsável pelo seu ser. Com a disposição fundamental da angústia, esta condição do ser-aí enquanto responsável por si mesmo, o que significa que ele se encontra livre para o seu poder-ser mais próprio, desvela-se de forma originariamente concreta, de modo que a sua condição de adiantado em relação a si mesmo revela-se numa unidade indissociável com a sua condição de ser-no-mundo. “Apreendido em sua plenitude, o ser-adiantado-em-relação-a-si-mesmo (*Sich-vorweg-sein*) do ser-aí diz: *ser-adiantado-em-relação-a-si-mesmo-no-já-ser-em-um-mundo* (*Sich-vorweg-imschon-sein-in-einer-Welt*)” (SZ, p. 192). Ou seja, a *mundanidade* enquanto característica exclusiva do ser-aí diz respeito a uma totalidade referencial que se funda no ser-aí enquanto ser-adiantado-em-relação-a-si-mesmo, o que significa que não se trata de uma fusão de um “mundo” de objetos subsistentes com o sujeito, mas sim de uma condição essencial do ser-aí que torna possível ao ente vir ao encontro como algo descoberto. A constituição originária do ser-aí como ser-no-mundo faz com que, mediante sua existência fática, o conjunto de estruturas ontológicas fundamentais seja um fenômeno unitário, embora não substancializado, que ao invés de ter como referência primordial o ente subsistente dentro do mundo (ou um sujeito que, ainda que seja capaz de representar, consiste numa subsistência, o que o iguala aos demais entes subsistentes), tem como referência o ser-aí como aquele que é adiantado em relação a si mesmo na medida em que já se encontra lançado no mundo. “Em outras palavras: existir é sempre fático. Existencialidade determina-se essencialmente pela facticidade” (SZ, p. 192).

O cuidado enquanto ser do ser-aí, denominado aqui como este ser adiantado em relação a si mesmo no já ser em um mundo, que Heidegger utiliza hífen para mostrar que se trata de um fenômeno unitário, embora constituído de momentos estruturais, é um fenômeno no qual se fundam todas as modulações possíveis do ser-aí. Seja no que Heidegger denomina de próprio ou impróprio, esta é uma constituição básica do ser-aí da qual ele não pode esquivar-se. “Também na impropriedade (*Uneigentlichkeit*), o ser-aí permanece essencialmente um ser-adiantado-em-relação-a-si-mesmo, assim como a fuga de si mesmo na decadência (*verfallende*) ainda apresenta a constituição de ser na qual *está em jogo o seu ser* (*um sein Sein geht*)” (SZ, p. 193). Em outras palavras, a essência do ser-aí enquanto ser-no-mundo determina-se pelo cuidado. Nesse caso, na medida em que apresenta o cuidado como o ser do ser-aí, a analítica existencial obtém algo fundamental que lhe permite seguir adiante.

Para tanto, é necessário desvelar o sentido do cuidado, isto é, o que torna possível a unidade dessas estruturas ontológicas como o ser do ser-aí, para então se desvelar o sentido do

ser em geral, o que é o propósito da ontologia fundamental. É o que Heidegger sugere no trecho a seguir:

A expressão ‘cuidado’ significa um fenômeno ontológico-existencial básico que também em sua estrutura *não é simples* (*nicht einfach*). A totalidade ontologicamente elementar da estrutura do cuidado não pode ser reconduzida a um ‘elemento primário’ ôntico (*ein ontisch ‘Urelement’*), assim como o ser não pode ser ‘esclarecido’ pelo ente. Por fim, há de se mostrar que a ideia de ser é tão pouco ‘simples’ como o ser do ser-aí. A determinação do cuidado, como ser-adiantado-em-relação-a-si-mesmo-no-já-ser-em..., enquanto-ser-junto-a, torna claro que esse fenômeno está, em si mesmo, *organizado* estruturalmente (*in sich noch struktural gegliedert*). Não será isso um indício fenomenal de que a questão ontológica deve ser levada ainda mais adiante, de modo a expor um fenômeno *ainda mais originário* (*eines noch ursprünglicheren Phänomens*), que sustente ontologicamente a unidade e totalidade da multiplicidade estrutural do cuidado? (SZ, p. 196).

Esse excerto resume bem o que a primeira seção da primeira parte de *Ser e tempo* obteve em relação ao cuidado como ser do ser-aí. Na medida em que a totalidade da estrutura do cuidado “não pode ser reconduzida a um ‘elemento primário’ ôntico”, podendo ser unicamente apreendida ontologicamente, percebe-se um esforço e até mesmo um êxito de Heidegger em contornar a ontologia tradicional, que buscou definir o ser por meio do ente subsistente. Trata-se agora de partir do ser-aí, que apresenta-se como ser-no-mundo e cujo ser é o cuidado, como o único ente dotado do caráter de ser-em e, por isso, o único ente capaz de compreender o ser dos entes que vêm ao encontro como descobertos. Com isso, Heidegger também faz frente ao sujeito moderno, na medida em que o ser-aí não se caracteriza como uma substância, muito menos se distingue pela capacidade de representar, mas sim por *existir*. É existindo que o ser-aí também é mundano e, por conseguinte, o em “vista de que” (*Worum-willen*), no qual o mundo como totalidade referencial de significância é confirmado (*festgemacht*) (SZ, p. 192). Contudo, Heidegger sugere um fenômeno mais originário que sustenta o cuidado como totalidade estrutural. Tal fenômeno, o sentido do ser do ser-aí, é a temporalidade (*Zeitlichkeit*), que será desvelada apenas no § 65 da segunda seção, cumprindo parcialmente o objetivo da analítica existencial de chegar ao tempo como horizonte de sentido do ser do ser-aí e, em seguida, do ser em geral. Antes, porém, há que se radicalizar o cuidado como ser do ser-aí a partir do que se obteve até aqui. Para a tese que propomos, acredito que somente uma exposição da radicalização do cuidado seja suficiente, até mesmo porque a exposição da temporalidade, que se dá no terceiro capítulo da segunda seção, extrapola os limites aqui estipulados.

1.2 A radicalização do cuidado e o desvelamento da negatividade como fundamento

Na análise provisória das estruturas ontológicas constitutivas do ser-aí, feita na primeira seção da primeira parte de *Ser e tempo*, obteve-se uma apresentação do cuidado como ser do ser-aí, que consiste numa totalidade articulada de estruturas ontológicas. O passo seguinte, dado na segunda seção da primeira parte, busca apreender o sentido do ser do cuidado, que é a temporalidade, o que se dá mediante a radicalização do cuidado como ser do ser-aí. Daí ser essa seção intitulada *ser-aí e temporalidade (Dasein und Zeitlichkeit)*. Entretanto, antes de chegar à temporalidade como o sentido do cuidado, o primeiro capítulo da segunda seção se dedica a expor a possibilidade do poder ser todo do ser-aí (*Ganzseinkönnen des Dasein*), que se dá na assunção do seu ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*), mediante o qual ele assume seu si mesmo autêntico e, simultaneamente, radicaliza a sua finitude. A analítica caminha para uma apreensão originária e própria da existência, o que implica, segundo o seu propósito, em apreender o ser do ser-aí em sua *propriedade e totalidade (Eigentlichkeit und Ganzheit)* a partir do próprio ser-aí, sem recorrer a algo que lhe seja onticamente imposto, tampouco que seja encontrado em alguma instância que não constitua o ser-aí. “A interpretação do ser do ser-aí como fundamento da elaboração da questão ontológica fundamental deve ser originária, então ela deve antes ter trazido à luz, de modo existencial, o ser do ser-aí em sua possível *propriedade e totalidade*” (SZ, p. 233).

Isto é, ainda que o cuidado como ser do ser-aí seja uma totalidade de estruturas ontológicas articuladas em uma unidade, a originariedade que a analítica pretende somente é obtida mediante sua radicalização. Essa radicalização passa pela colocação da questão sobre o poder ser do ser-aí como um todo, o que significa que se deve elucidar a morte enquanto sua possibilidade mais própria, como algo que o constitui e que ao assumi-la ele pode existir em sua totalidade e propriedade. Por isso Heidegger denomina a morte como o “fim” do ser-no-mundo (*Das ‘Ende’ des In-der-Welt-Seins*) e, enquanto tal, pertencente ao poder ser, à existência, de forma que limita e determina a totalidade cada vez possível do ser-aí (SZ, p. 234). Enquanto possibilita ao ser-aí ser como um todo, a morte faz com que se pressuponha que, na medida em que existe, algo se encontra pendente no ser-aí, pendência esta que pertence ao próprio “fim” e, portanto, à morte. No entanto, o poder ser como um todo (totalidade), o ainda-não (pendente) e o “fim” devem ser compreendidos existencialmente. Por isso, no § 48, ao analisar o pendente, o fim e a totalidade Heidegger retira desses fenômenos o seu caráter meramente ôntico para analisá-los enquanto estruturas ontológicas do ser-aí. O objetivo da análise desses fenômenos é preparar o terreno para a apreensão da morte

como constituição existencial-ontológica do ser-aí, e, portanto, enquanto o que torna possível ao ser-aí ser um todo fundado no cuidado, cuja característica fundamental é o ser-adiantado-em-relação-a-si-mesmo.

O ser-adiantado-em-relação-a-si-mesmo como caráter fundamental do cuidado enquanto ser do ser-aí deve ser compreendido no sentido ontológico-existencial, somente assim ele pode consistir no que torna possível antecipar a morte enquanto a possibilidade mais própria do ser-aí. Com efeito, se a morte é uma possibilidade, por sinal a mais própria e irremissível, torna-se difícil compreendê-la apenas como existencialmente constitutiva do ser-aí, uma vez que o caráter antecipador do ser-aí como o que lhe possibilita antecipar a sua morte e, por conseguinte, a sua totalidade, somente pode antecipá-las existencial-ontologicamente, do contrário, se a morte e a totalidade do ser-aí forem antecipadas onticamente, implica em que o ser-aí deixe de existir. Isto é, a morte em seu sentido ôntico-existencial é o deixar de viver; assim como a totalidade, se compreendida do ponto de vista meramente ôntico-existencial, nada mais é que completude e acabamento, o que não quer dizer que o ser-aí não seja propenso a morrer e acabar enquanto vivente, a questão é que, compreendidos ontologicamente, a morte e a totalidade tornam possível ao ser-aí existir em sua propriedade. Daí a necessidade de a analítica desvelar a morte em seu sentido ontológico-existencial. Caso contrário, como o ser-aí poderia antecipar uma possibilidade que em si mesma é possibilidade da impossibilidade e mesmo assim permanecer existindo? É aqui que Heidegger aponta a necessidade de diferenciar o caráter ôntico-existencial do caráter ontológico-existencial da morte. Somente este último permite que o ser-aí assuma seu ser-para-a-morte e com isso exista de maneira própria, como ser-para-o-fim (*Sein zum Ende*).

A morte constitui existencialmente o ser-aí e, na medida em que ele assume seu ser-para-a-morte, ao invés de deixar de existir, passa a existir de maneira própria. Ademais, a morte em seu sentido existencial-ontológico é uma possibilidade e, como tal, não pode ser caracterizada como algo real ou que ao menos possibilita ao ser-aí algo que possa ser realizado. “Em sua essência, essa possibilidade não oferece nenhum apoio para alguma curiosidade e para se ‘imaginar’ o real efetivo e por isso esquecer a possibilidade” (SZ, p. 262). O fato de o ser-aí ser capaz de antecipar a possibilidade da morte não significa que esta deixa de ser possibilidade para se efetivar, mas reforça seu caráter de possibilidade da impossibilidade. Nisso consiste a finitude do ser-aí, no fato de que sua existência autêntica se dá quando ele assume a possibilidade de não ser, o que ocorre, paradoxalmente, simultaneamente ao desvelamento de sua totalidade, sempre a cada vez. Em outros termos, o

ser-aí nunca é acabado, mas sua totalidade é apreendida juntamente com a sua finitude extrema, o ser-para-o-fim, e isso somente é possível existencialmente.

Em linhas gerais, a análise do poder-ser todo do ser-aí e do ser-para-a-morte, feita do §46 ao §53, visa a estabelecer uma diferença entre a morte no sentido biológico enquanto mero deixar de viver e a morte em seu sentido ontológico-existencial enquanto ser-para-o-fim, que constitui o ser-aí e por isso deve ser compreendida em seu caráter ontológico. Isto é, a morte, embora tenha o caráter do ainda não, não é um fato que ainda não aconteceu e que algum dia acometerá o ser-aí. “O ser-aí sempre existe no modo em que o seu ainda-não lhe *pertence*” (SZ, p. 243). Tampouco a morte é algo “pendente”, pois o “*ente em que ainda falta algo tem o modo de ser do que está à mão*” (SZ, p. 242). Ou seja, a morte enquanto é a possibilidade mais própria do ser-aí e que lhe possibilita existir de modo autêntico é dissimulada na maioria das vezes, quando o ser-aí se desvia da angústia diante da morte refugiando-se na tranquilidade da impessoalidade, característica da cotidianidade mediana. “Cada ser-aí deve assumir respectivamente a sua própria morte (*das Sterben*). Desde que ‘é’, a morte é (*der Tod ist*) a cada vez essencialmente minha” (SZ, p. 240)¹⁸. Heidegger quer mostrar que a morte em seu sentido existencial-ontológico como constitutiva do ser-aí é algo que o individualiza, daí ser o assumir o ser-para-a-morte a condição para a existência autêntica e para o poder-ser todo. Por isso é necessário estabelecer uma diferença entre a morte como um fenômeno experimentado enquanto morte dos outros, na esfera pública, portanto impessoal, e a morte como exclusivamente constitutiva do ser-aí, de modo que somente ele pode experimentá-la na medida em que a antecipa enquanto possibilidade mais própria.

Compreendida do ponto de vista existencial, a morte faz com que o “fim”, o “ainda-não” e a “totalidade” a ela referidos sejam despojados de seu sentido ôntico-existenciário. Sendo assim, o “fim” tem um significado diferente do “estar-no-fim” (*Zu-Ende-sein*) enquanto acabamento ou completude, o que remete a um ente subsistente; de modo semelhante, o “ainda-não” (*Noch-nicht*) não se refere a uma determinação de algo que ainda não constitui ou que ainda não ocorreu ao ser-aí; e, por fim, a “totalidade” nada diz sobre uma junção de algo pendente ou não tornado acessível, ao contrário, a totalidade constitui o ser-aí ontologicamente e é apreendida quando ele assume, como seu, o ser-para-a-morte. “Tal como

¹⁸ Heidegger usa dois termos diferentes para a morte enquanto caráter ontológico do ser-aí, o verbo *Sterben* que significa o *morrer* e que tem um significado diferente do mero finir ou deceder, característicos do animal; e o substantivo *Tod* que significa a morte enquanto possibilidade da impossibilidade. Ambos são utilizados para mostrar como o morrer e o ser-para-a-morte devem ser compreendidos existencialmente e, portanto, como caráter existencial-ontológico exclusivo do ser-aí (DASTUR, 2007, pp. 128-129).

o ser-aí enquanto é constantemente já *é* o seu ainda-não, ele também já *é* sempre o seu fim. O fim pretendido com a morte não significa o estar-no-fim do ser-aí, mas o seu *ser-para-o-fim* (*Sein zum Ende*)” (SZ, p. 245).

Enquanto ser-para-o-fim, o ser-aí se depara com sua finitude extrema e, por conseguinte, com a nulidade (*Nichtigkeit*), que da mesma forma que a morte o constitui e funda-se no cuidado. E assim como o cuidado, que embora se constitua de uma dimensão ôntica somente pode ser apreendido ontologicamente enquanto totalidade, assim também ocorre com o fenômeno da morte. Isto é, a morte enquanto mero deixar de viver também constitui onticamente o ser-aí, no entanto é preciso que ele compreenda a morte de modo existencial-ontológico para que possa existir de maneira própria, como ser-para-o-fim. “A problemática existencial visa (*zielt*) unicamente destacar (*Heraustellung*) a estrutura ontológica do ser-para-o-fim do ser-aí” (SZ, p. 249). Somente assim ele pode apreender originariamente a sua totalidade e finitude.

Toda essa análise do fenômeno da morte, em que Heidegger busca demonstrá-la como a possibilidade mais própria do ser-aí, faz parte da radicalização do cuidado como ser do ser-aí, mediante o qual se pretende chegar ao si mesmo originário e próprio. É na compreensão do si mesmo originário e próprio que a nulidade se apresenta como o que atravessa o ser-aí de ponta a ponta. No entanto, pelo fato de a morte e a nulidade somente poderem ser apreendidas existencialmente, isto é, enquanto radicadas no cuidado, Heidegger parte de uma análise da morte como mero deixar de viver (sentido ôntico), que por sinal também é característica do ser-aí, para a morte como possibilidade da impossibilidade (sentido ontológico). O mesmo ocorre com a nulidade, a qual Heidegger busca demonstrar em seu caráter ontológico, o que significa que não se trata de uma mera negação verbal, tampouco uma nulidade enquanto privação e, sim, de um caráter ontológico fundamental do ser-aí. O objetivo principal da análise é demonstrar que o ser-adiantado-em-relação-a-si-mesmo como característica fundamental do cuidado é que torna possível ao ser-aí ser-para-o-fim e, por conseguinte, assumir o seu si mesmo próprio.

No ser-aí, enquanto sendo para a sua morte, está o ainda-não mais extremo de si mesmo, no qual todos os demais sempre já estão incluídos. Por isso, a conclusão formal do ainda-não do ser-aí como pendente permanece interpretada de forma ontologicamente inadequada, não é correta devido à sua não totalidade. *O fenômeno do ainda-não, apreendido do ser-adiantado-em-relação-a-si-mesmo, geralmente não é uma instância oposta a um possível ser-todo existente, tampouco o é a estrutura do cuidado, de modo que é o ser-adiantado-em-relação-a-si-mesmo que possibilita tal ser para o fim.* O problema da possibilidade de ser-todo desse ente que nós mesmos somos mantém-se correto quando o cuidado, como constituição

fundamental do ser-aí, está relacionado (*zusammenhängt*) com a morte enquanto possibilidade mais extrema desse ente (SZ, p. 259).

Logo em seguida, Heidegger afirma categoricamente que “[o] ser-para-a-morte funda-se no cuidado” (SZ, p. 259). Mais adiante explica que, enquanto lançado no mundo, o ser-aí se encontra entregue à responsabilidade de sua morte. Nesse caso, o ser-aí morre de fato, o que confirma a morte como o que constitui o ser-aí ôntico-ontologicamente. Entretanto, a questão aqui é que o ser-aí, enquanto ser-para-a-morte, pode sê-lo de modo próprio ou impróprio. “A fuga (*das Ausweichen*) decadente e cotidiana *diante da* morte é um *ser-para-a-morte impróprio*. Improriedade tem por fundamento uma possível propriedade. Improriedade caracteriza um modo de ser no qual o ser-aí pode perder-se (*sich verlegen*) e na maioria das vezes sempre já se perdeu” (SZ, p. 259). Isto é, o ser-para-a-morte, fundado no cuidado, e mesmo o cuidado, carecem de uma radicalização em que o ser-aí assume sua autenticidade, que é o si mesmo próprio, o qual já o constitui e do qual ele se desvia ao perder-se na impessoalidade do cotidiano. A radicalização do cuidado, que se dá através da assunção do ser-para-a-morte, nada mais é que o desvelamento da negatividade (*Nichtheit*) e finitude/nulidade do ser-aí, as quais já o constituem, mas que, dado o seu envolvimento em ocupações do cotidiano, são encobertas, de modo que o ser-aí existe de modo impróprio. Ou seja, “esta negatividade não sobrevém simplesmente ao *Dasein*, mas permeia originalmente a sua essência; o *Dasein* choca-se, aliás, mais radicalmente com ela, precisamente no instante em que, sendo para a morte, atinge a sua possibilidade mais certa e insuperável” (AGAMBEN, 2006a, p. 16).

Com a antecipação da morte, torna-se possível atingir o propósito da analítica, que é chegar ao si mesmo próprio sem recorrer a algo que não constitua o ser-aí. Diante da negatividade (*Nichtheit*) e da nulidade (*Nichtigkeit*) como caráter essencial do ser-aí, que o permeia de forma originária desde sempre, Agamben se questiona sobre a proveniência de tal negatividade (AGAMBEN, 2006a, p. 16). A resposta, assim como ele próprio citou, está na própria abertura.

No antecipar para a morte certa e indeterminada, o ser-aí abre-se para uma *ameaça* permanente (*ständige Bedrohung*) que surge de seu próprio aí. O ser para o fim deve manter-se nessa ameaça e não pode apagá-la, pelo contrário, deve desenvolver a indeterminação da certeza. Como é existencialmente possível a abertura genuína (*das genuine Erschließen*) dessa ameaça permanente? Todo compreender é disposição (*befindliches*). O humor lança o ser-aí para o estar-lançado de seu ‘que-ele-pois-é’ (*daß-es-da-ist*) (SZ, p. 265).

É a própria abertura constitutiva do ser-aí que traz em si a ameaça da morte enquanto possibilidade da impossibilidade. Com efeito, a morte enquanto possibilidade mais própria originada na abertura e, portanto, fundada no cuidado, constitui o ser-aí e, embora seja certa e indeterminada, é ofuscada quando o ser-aí se refugia na impessoalidade. A individualização ocorrida quando o ser-aí assume o seu ser-para-a-morte nada mais é que a apresentação de sua perdição no impessoal, de modo que “*o coloca diante da possibilidade de ser ele próprio, enquanto desprendido das ilusões do impessoal, apaixonado (leidenschaftlichen), fático e certo de si mesmo, angustia-se na liberdade para a morte (Freiheit zum Tode)*” (SZ, p. 266). Ou seja, a saída da tranquilidade do impessoal para o si mesmo próprio se dá mediante a estranheza causada pela disposição fundamental da angústia. Se no § 40 da primeira seção a angústia se apresenta como a disposição fundamental que torna possível a apreensão da unidade da totalidade das estruturas ontológicas que constituem o cuidado, na segunda seção, a mesma disposição fundamental torna possível a radicalização do cuidado em função de se apreender o si mesmo próprio. Entretanto, esse angustiar-se do ser-aí diante do ser-para-a-morte ocorre de forma espontânea? Tudo indica que não, pois há outro existencial, a voz da consciência (*das Gewissen Stimme*), que interpela o ser-aí para que saia da impessoalidade. Há uma espécie de dialética entre a voz (*Stimme*) e a disposição fundamental da angústia (*Stimmung*) que não se dá sem problema para a analítica, pois ela pressupõe, segundo Agamben, que a experiência da voz é mais originária que a da angústia (AGAMBEN, 2006a, p. 81).

A despeito desse suposto problema, a radicalização do cuidado mediante a assunção do ser-para-a-morte, que consiste em angustiar-se diante da possibilidade mais própria e irremissível, permite que o ser-aí assumo o seu si mesmo próprio sem recorrer a um ente superior ou qualquer outra instância abstrata. No entanto, como foi visto desde as páginas iniciais de *Ser e tempo*, o propósito da analítica existencial é, acima de tudo, uma “destruição fenomenológica” da ontologia tradicional, que por tomar o ser pelo ente acaba transformando-se em metafísica, na medida em que toma pelo ser do ente outro ente supremo, seja na forma abstrata ou positiva. Porém, não obstante os resultados obtidos pela analítica existencial, não se pode excluir totalmente a presença da metafísica em *Ser e tempo*. A própria nulidade que permeia a existência do ser-aí e que é desvelada simultaneamente à compreensão existencial da morte apresenta-se como um fundamento cuja origem pressupõe uma metafísica em seu sentido mais extremo, ainda que a analítica a mostre como constitutiva da abertura e sua finitude. Isto significa que no âmbito da ontologia fundamental a suposta origem da

negatividade na abertura requer um esclarecimento da própria abertura no que tange ao seu “poder nulificante”. É a questão que Agamben levanta nesses termos:

Existe algo na pequena palavra *Da*, que nulifica, que introduz a negação naquele ente – o homem – que deve ser o seu *Da*. *A negatividade provém, ao Dasein, de seu próprio Da*. Mas, perguntemos agora, de onde provém ao *Da* o seu poder nulificante? Nós compreendemos verdadeiramente a expressão *Dasein*, ser-o-*Da*, antes de ter respondido a esta pergunta? Onde está o *Da*, se aquele que se mantém na sua clareira (*Lichtung*) é, por isso mesmo, o ‘lugar-tenente do nada’? E em que difere a negatividade que atravessa de lado a lado o *Dasein* daquela que nos habituamos a conhecer através da história da filosofia moderna? (AGAMBEN, 2006a, p. 18).

A questão levantada por Agamben é basicamente sobre o estatuto ontológico da abertura no tocante à negatividade, supostamente dela originada. Ora, se a negatividade provém da própria abertura, deve-se esclarecer o que torna a abertura a origem da negatividade. Se o ser-aí é ontologicamente constituído pela abertura, torna-se óbvio que a negatividade é simultaneamente originária ao ser-aí. No entanto, a questão que Agamben faz é, em poucas palavras: qual o origem da negatividade da abertura? Independentemente de a negatividade ser simultânea ou não à abertura que constitui o ser-aí cujo ser é repleto de nulidade, e embora esta questão pareça absurda, a análise feita por Agamben mostra que isso consiste num problema aparentemente não resolvido no âmbito da analítica existencial. Segundo Agamben, o suposto poder nulificante da abertura provém de uma *Voz*, ou seja, no pensamento de Heidegger ainda ecoa “um pensamento da Voz como articulação negativa originária” (AGAMBEN, 2006a, p. 58). Isto reforça o caráter problemático da suposta dialética entre *Stimme* e *Stimmung*, acima mencionada.

De acordo com Agamben, todo o ganho que a analítica obteve no § 29, no que diz respeito à disposição como a que tem grande importância para a analítica devido à sua capacidade de abertura (SZ, p. 139), assim como no § 40, onde a disposição fundamental da angústia tem a capacidade de singularizar, revelando o ser para o poder ser mais próprio do ser-aí (SZ, p. 188), é ameaçado por esse pensamento da voz. Ou seja, há uma concorrência entre a voz e a angústia no que diz respeito à radicalização da abertura, na qual a negatividade é originada. Por isso se faz necessário analisar a presença desse pensamento da voz no segundo capítulo da segunda seção de *Ser e tempo* e constatar se ele guarda algum resquício metafísico, tal como Agamben sugere. Isso implica em seguir a análise que Heidegger faz da neutralidade do ser-aí no que diz respeito ao fundamento no sentido tradicional do termo, uma vez que há um nexo originário entre a neutralidade do ser-aí em relação a uma fundamentação positiva e a negatividade como outra fundamentação para a ontologia, as quais são desveladas

mediante a voz da consciência e a disposição fundamental da angústia enquanto modos de abertura.

No decorrer dessa análise, em que o cuidado é radicalizado em vista de se chegar à sua propriedade, surge a questão sobre a necessidade de se encontrar a origem ontológica da nulidade como o que permeia o cuidado de ponta a ponta. Simultaneamente a isso surge a voz da consciência na forma de um apelo para que o ser-aí saia da impessoalidade e assuma seu si mesmo próprio. Cabe, portanto, esclarecer o caráter ontológico desta voz da consciência enquanto constitutiva do ser-aí e que consiste num modo de abertura. No entanto, isso deve ocorrer de maneira que a disposição fundamental da angústia continue com sua “função” na analítica, ou seja, enquanto a que primordialmente unifica e individualiza o cuidado como ser do ser-aí.

1.3 O surgimento da questão sobre a origem ontológica da negatividade e a voz da consciência na analítica existencial

Com o intuito de demonstrar a neutralidade do ser-aí no que diz respeito a ser um fundamento no sentido positivo, Heidegger opera uma formalização da ideia de dívida (*Schuld*), de modo que ela seja exclusiva do ser-aí e nada diga a respeito do ente subsistente. *Ser e estar* sempre em dívida é um caráter essencial do ser do ser-aí. Portanto, não se trata de uma dívida enquanto algo relacionado a um ente qualquer, seja no sentido financeiro ou coisa parecida; tampouco se trata de algo que seja “externamente” imposto ao ser-aí. Sendo assim, o objetivo da formalização da dívida enquanto fenômeno é explicitá-la ontologicamente como constitutiva do ser do ser-aí, isto é, como radicada no cuidado, de forma que o ser-aí enquanto ser-no-mundo, na condição de lançado, *está* em dívida (SZ, p. 283). Nesse caso, é excluído da dívida o caráter de falta (*Mangel*) que lhe é implícito quando se refere ao ente subsistente, o que significa que ao ser e estar em dívida o ser-aí jamais pode estar em falta. Pelo contrário, inerente à dívida no sentido existencial está o *não* (*Nicht*), que em si mesmo não tem um caráter meramente privativo e sim de que, determinado pelo *não*, que consiste em *ser-fundamento de uma nulidade* (*Grundsein einer Nichtigkeit*), ao invés de ser deficiente (*mangelhaft*) no sentido de incompletude em que algo lhe falte, o ser-aí é o fundamento da falta. A nulidade, característica do ser do ser-aí enquanto sendo ontologicamente em dívida, significa que o *não*, na medida em que é inerente à dívida e, por conseguinte, ao ser do ser-aí, não pode ser primeiramente expresso pela mera negação predicativa nem pela negação proposicional, pois a nulidade ontológica do ser-aí é condição de possibilidade da negação

verbal. “Trata-se, bem entendido, de um fundamento infundado, nulo, mas, nem por isso, menos ‘real’ ou ‘concreto’” (LOPARIC, 2004, p. 99).

A caracterização da dívida como algo constitutivo do cuidado tem o propósito de explicitar o caráter nulo do ser-aí, de modo que, enquanto fundamentado em um nada, determinado pelo não, ele jamais é o fundamento no sentido metafísico de causa ou princípio último. “[O] *ser em dívida (Schuldigsein) não resulta primeiramente de um endividamento (Verschuldung), mas ao contrário, este é possível apenas “fundamentado” (auf Grund) num ser em dívida originário (ursprünglichen Schuldigseins)*” (SZ, p. 284). O ser-aí, na medida em que existe como projeto lançado, pode ser *fundamento* apenas no sentido de possibilitar a manifestação do ente que vem ao encontro, legitimando-o. No entanto, em seu ser, enquanto projeto lançado, o ser-aí carece de fundamento no sentido positivo do termo, pois é essencialmente determinado pela nulidade, a qual não deixa de ser uma espécie de fundamento, porém, se trata de um fundamento nulo.

Na medida em que o cuidado é o ser do ser-aí e, por conseguinte, do seu estar em dívida originário, o cuidado é essencialmente um nada. Heidegger trata de demonstrar como os momentos fundamentais da totalidade estrutural que constitui o cuidado são, em sua essência, determinados pelo nada. Enquanto ser-lançado, ou seja, a partir da facticidade, o ser-aí “*não* foi levado por si mesmo para o seu aí. Ele é em se determinando como poder-ser que pertence a si mesmo e, contudo, *não* como se ele tivesse dado a si mesmo o que tem de próprio” (SZ, p. 284).

Eis a indeterminação¹⁹ da origem ontológica da dívida, pois, na medida em que se encontra lançado sem se ter lançado por si mesmo, o ser-aí *está* constantemente em dívida. Algo semelhante ocorre com a existencialidade (projeto), “[e]nquanto lançado, o projeto não é determinado apenas pela nulidade (*Nichtigkeit*) de ser-fundamento (*Grundseins*). Mas *enquanto projeto* é em si essencialmente *nulo (nichtig)*” (SZ, p. 285). Enquanto projeto lançado, o ser-aí está lançado nas possibilidades, das quais ele assume umas em detrimento de outras e na medida em que deixa ser umas ele impede a realização de outras. Entretanto, mesmo enquanto lançado nas possibilidades, o projeto é caracterizado essencialmente pela nulidade, pois ao efetivar uma possibilidade (se é que isso pode ser dito do ser-aí, uma vez que ele constitui-se essencialmente de projeto e possibilidades) deixa de ser projeto para ser algo e não mais nada. O nada, enquanto fundamento da estrutura existencial do projeto e do

¹⁹ A dívida nada mais é que outra expressão para a negatividade enquanto essência do cuidado. Como o que confere o poder nulificante à abertura e, por conseguinte, ao cuidado, é algo indeterminado, a origem ontológica da dívida/negatividade também é indeterminada.

ser-lançado, também fundamenta a decadência como modo impróprio do ser-aí. Isto justifica a afirmação de Heidegger de que

(...) *O cuidado está em sua essência permeado de ponta a ponta pela nulidade (die Sorge selbst ist in ihrem Wesen durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt). O cuidado – o ser do ser-aí – enquanto projeto lançado significa: ser-fundamento (nulo) de uma nulidade (Das (nichtige) Grundsein einer Nichtigkeit) (...) (SZ, p. 285).*

O cuidado, como o ser do ser-aí, enquanto ser-adiantado-em-relação-a-si-mesmo, independentemente de o ser-aí estar na propriedade ou impropriedade o constitui de modo originário. Sendo assim, na medida em que o cuidado é repleto de nulidade, o ser-aí é nulo, seja no seu modo próprio ou impróprio. Para o ser-aí, estar em uma nulidade é condição incontornável.

No entanto, a caracterização da nulidade como a essência do cuidado, que o permeia em sua totalidade, de modo que o ser-aí é originariamente constituído por ela, não responde a questão sobre o que confere a negatividade à abertura e, portanto, ao cuidado. O próprio Heidegger aponta para a obscuridade que envolve o sentido ontológico da negatividade (*ontologische Sinn der Nichtheit*), dessa nulidade existencial (*dieser existenzialen Nichtigkeit*) (SZ, p. 285). Ora, foi exposto acima como o ser-aí se caracteriza essencialmente pela dívida (*Schuld*), na qual está inerente um não (*Nicht*), que por ser constitutivo da dívida enquanto caráter ontológico do ser-aí não se trata de um não que possa ser simplesmente expresso de modo predicativo, mas de um não que possui um sentido ontológico.

Entretanto, o que está em questão aqui é a origem ontológica do nada, da negatividade e do não. “Já se problematizou alguma vez a *origem ontológica* da negatividade (*ontologischen Ursprung der Nichtheit*) ou, antes, já se buscaram as condições sobre as quais se funda o problema do não e do sua negatividade e baseia-se a sua possibilidade? (*des Nicht und seiner Nichtheit und deren Möglichkeit sich stellen läßt?*)” (SZ, p. 286). Segundo Heidegger, é necessário encontrar a origem ontológica da negatividade (*Nichtheit*) simultânea ao nada e ao não. O desafio, portanto, é chegar à sua origem sem um recurso à linguagem metafísica, ou seja, à lógica e à dialética. Isso leva Heidegger a recorrer à voz da consciência como um existencial do ser-aí, fundado no cuidado e que é imprescindível para a radicalização deste último, de modo que somente compreendendo o apelo enquanto uma voz da consciência é que o ser-aí é desperto de sua perdição na tranquilidade do impessoal e assume a estranheza da angústia diante da possibilidade mais própria. É nesse ponto da analítica que Agamben aponta uma suposta dialética entre a voz da consciência e a disposição

fundamental da angústia. No entanto, no âmbito da analítica existencial, Heidegger apenas aponta essa questão, aprofundando-a em 1929 no ensaio *Que é a metafísica?* (*Was ist Metaphysik?*). Isto será melhor exposto no próximo tópico, em que se tratará dos desdobramentos dessas questões.

A despeito da obscuridade em relação à origem ontológica da negatividade característica do ser-aí, cujo ser é o cuidado, que é essencialmente nada, o cuidado mesmo é imprescindível para a analítica existencial porque impede que o ser-aí seja apreendido primeiramente a partir de seu caráter ôntico. Isso, contudo, não quer dizer que a dívida enquanto essência do ser-aí seja somente ontológica; significa, sim, que mediante o cuidado como ser do ser-aí se apreende existencialmente o ser e estar em dívida do ser-aí, que também o é onticamente. “Um ente cujo ser é o cuidado não apenas carrega faticamente uma dívida, antes, no fundo de seu ser, *está* em dívida, que antes de mais nada este estar em dívida oferece a condição ontológica para que o ser-aí, existindo de fato, possa estar em dívida” (SZ, p. 286). Ou seja, a formalização da dívida não exclui o caráter fático (ôntico) da dívida, apenas a explicita como ontologicamente constitutiva do ser-aí, que, aliás, é melhor compreendida de modo existencial-ontológico.

Vimos acima que o si mesmo é um caráter do ser-aí que ele não se atribui e do qual ele não pode escapar. No entanto, esse si mesmo nada tem em comum com um sujeito, pois se trata de uma característica do ser-aí que o constitui, seja de modo próprio ou impróprio, e justamente por isso tem um caráter nulo, não tem fundamento, ou melhor, funda-se na nulidade.

(...) [S]endo *si-mesmo* (*Selbst seiend*), o ser-aí é o ente lançado *enquanto si mesmo* (*geworfene Seiende als Selbst*). Não *por si mesmo*, mas *em si mesmo destituído* (*entlassen*) do fundamento para ser *como fundamento*. O ser-aí não é o fundamento de seu ser, enquanto este último origina-se do próprio projeto. Mas é, como si-mesmo, o *ser* do fundamento (SZ, pp. 284-285).

O ser do ser-aí, o projeto e o si mesmo originam-se simultaneamente. Nisso consiste o seu caráter de dívida e é precisamente a partir dessa dívida, do seu si mesmo (nulo), do qual o ser-aí não é o autor, que ele pode ser o *ser* do fundamento. Não há, como na metafísica tradicional, um fundamento absoluto que antecede e ampara o ser-aí, tampouco o ser-aí se apresenta como tal fundamento, mas sim uma nulidade que constitui o projeto lançado e, por conseguinte, o ser do ser-aí. É mediante o nada, característico do cuidado como ser do ser-aí, que ele é *destituído* (*entlassen*) do fundamento e pode ser *como fundamento*.

Com a demonstração da negatividade como o que constitui o cuidado a analítica existencial atinge parcialmente seu propósito, que é chegar ao si mesmo no sentido próprio partindo unicamente do ser-aí e do que o constitui em sua finitude. Ainda que se funde no nada em qualquer modulação, próprio ou impróprio, o ser-aí enquanto si mesmo deve ser responsável pelo seu ser, por isso é chamado a existir de modo próprio. “Compreendendo o apelo (*Rufverstehend*), o ser-aí deixa que o si-mesmo mais próprio *intervenha* (*in sich handeln*) a partir de seu poder ser escolhido (*gewählten Seinkönnen*). Apenas assim ele pode *ser* responsável” (SZ, p. 288). Para que o ser-aí compreenda o apelo e assim deixe que o si mesmo próprio, que já o constitui, intervenha e lhe torne possível escolher a si mesmo, ele deve ser interpelado por algo. Porém, o que interpela o ser-aí já o constitui; não se trata, portanto, de um apelo vindo de qualquer ente ou instância que não seja o próprio ser-aí. Heidegger quer mostrar que o apelo é a voz da consciência chamando o ser-aí para que deixe a publicidade do impessoal para assumir a singularidade do si mesmo originário e próprio. O que torna esse chamado vertiginoso é que ele parte *do* ser-aí *para* o ser-aí.

A saída da impessoalidade mediante um apelo que vem do próprio ser-aí se dá porque o apelo é um chamado da consciência e esta, enquanto constitutiva do ser-aí, possui um caráter existencial-ontológico. Isso significa que, diferentemente do que ocorre com a consciência entendida no sentido vulgar, tanto o apelo enquanto voz da consciência quanto a própria consciência não podem se referir a qualquer ente que não seja o ser-aí e sua nulidade. No entanto, embora constitua e parta do ser-aí, o apelo é algo indeterminado. “Ele [o apelo] apela (*rufi*) contra as expectativas e mesmo contra a vontade. Por outro lado, o apelo, sem dúvida, não vem de um outro que é e está no mundo junto comigo. O apelo vem *de* mim e, contudo, *sobre* mim” (SZ, p. 275). Há uma co-originariedade entre apelo e interpelado, de modo que ambos mantenham um nexos originário com o cuidado. Nesse caso, o apelo somente pode ser compreendido existencial-ontologicamente, o que significa que o apelo não diz nada, não apela mediante uma fala ou uma voz no sentido ôntico. O caráter existencial e paradoxalmente indeterminado do apelo consiste no fato de que ele “não comunica nenhum acontecimento (*Begebenheiten*). Apela sem nenhuma declaração (*Verlautbarung*). O apelo fala de modo assustador *em silêncio* (*Schweigens*)” (SZ, p. 277). O silêncio do apelo se faz necessário porque ele é um chamado para que o ser-aí saia do impessoal, onde predomina a falação pública. Portanto, a singularização para a qual o apelo chama deve caracterizar-se pelo silêncio. O apelo é uma voz silenciosa da consciência, entendido, claro, existencial-ontologicamente.

De acordo com a analítica existencial, a consciência é uma constituição ontológica originária do ser-aí, portanto deve ser compreendida existencialmente. Isto significa que não se pode buscar uma prova empírica para a consciência, seja no âmbito da antropologia, da psicologia, da biologia ou da teologia, pois seu caráter existencial-ontológico faz com que a consciência anteceda e fundamente tais experiências. Há, portanto, um nexos originário entre a consciência, a abertura, o apelo, o poder-ser-si-mesmo próprio e o estar em dívida, constitutivos do ser-aí (SZ, p.269). Isto é, a consciência é um modo de abertura que pertence “ao âmbito (*Umkreis*) dos fenômenos existenciais que constituem o *ser do aí* como abertura” (SZ, p. 270). Sendo assim, a consciência constitui o cuidado. “*A consciência revela-se como apelo do cuidado*” (SZ, p. 277).

Ao demonstrar o apelo como uma voz da consciência e esta como um apelo do cuidado, a analítica pretende fundar a voz da consciência no cuidado, de modo que a consciência possa ser compreendida “enquanto *testemunho (Bezeugung) de seu poder-ser mais próprio*, subjacente no próprio ser-aí” (SZ, p. 279). O apelo enquanto voz da consciência é um apelo para que o ser-aí compreenda que o seu ser enquanto cuidado caracteriza-se por um estar em dívida, portanto, por uma negatividade. Nisso consiste o poder ser mais próprio do ser-aí, em que ele assuma seu ser em dívida, o qual é testemunhado pela consciência. Assim, ao compreender o apelo o ser-aí escolhe seu si mesmo próprio, que já o constitui essencialmente. “Escolhido é o *ter* consciência enquanto ser-livre para o ser e estar em dívida mais próprio. *Compreender a interpelação* significa: *querer-ter-consciência (Gewissen-haben-wollen)*” (SZ, p. 288) e o querer-ter-consciência é a prontidão para ser interpelado.

Desse modo, Heidegger faz com que a consciência em seu sentido existencial interpele o ser-aí por meio de uma voz que em si mesma também é existencial e, portanto, não diz nada de ôntico, é uma voz *silenciosa*. A compreensão desse apelo como voz da consciência faz com que o ser-aí assuma sua possibilidade mais própria e assim exista de modo autêntico. Assim, a analítica pretende explicitar a finitude extrema do ser-aí como o que o possibilita existir em si mesmo, autenticamente, a partir unicamente de seu si mesmo. Entretanto, mesmo com essa caracterização da voz da consciência como existencial-ontológica, não se pode, de acordo com Agamben, aceitar isso sem considerar uma suposta dialética entre a angústia e a voz da consciência.

Com a compreensão do apelo enquanto o que possibilita ao ser-aí o querer-ter-consciência ocorre uma radicalização da abertura, uma vez que, enquanto compreender-se no poder-ser mais próprio, o querer-ter-consciência é um modo de abertura (SZ, p. 295). Sendo assim, o querer-ter-consciência é uma resposta ao apelo como voz da consciência. O que torna

esse modo de abertura problemático para a analítica é que ele possibilita o poder ser mais próprio do ser-aí, em sintonia ou em concorrência com a disposição fundamental da angústia. Qual dos dois modos de abertura tem a primazia no que diz respeito à radicalização do cuidado mediante a assunção do poder ser mais próprio do ser-aí? Isto é algo que dificilmente encontra uma resposta clara na analítica existencial, onde Heidegger chega a falar em *angústia da consciência* (*Gewissenangst*) quando busca identificar um humor que corresponda à compreensão do poder-ser mais próprio enquanto querer-ter-consciência.

Que humor corresponde a tal compreender? O compreender do apelo abre o próprio ser-aí na estranheza de sua singularidade. A estranheza desvelada no compreender abre-se, de modo genuíno, pela disposição da angústia que lhe pertence. O fato da *angústia da consciência* é uma prova (*Bewährung*) fenomenal para isso, que no compreender do apelo o ser-aí é colocado diante da estranheza de si mesmo. O querer-ter-consciência é prontidão/disponibilidade (*Bereitschaft*) para a angústia (SZ, pp. 295-296).

Este excerto dá a entender que é o apelo enquanto voz da consciência que desperta o ser-aí para a estranheza da angústia perante o si mesmo mais próprio. Ora, a estranheza é provocada pela angústia diante da possibilidade mais própria e irremissível, a morte. Se o apelo é a voz da consciência, que quando compreendido consiste no querer-ter-consciência, e se este se transforma em prontidão para a angústia, pressupõe-se que a voz da consciência se refere a um modo de abertura primordial em relação à disposição fundamental da angústia. Isso justifica o comentário de Agamben de que essa dialética entre voz e angústia, de modo que ressalte a primazia da voz em relação à angústia, põe em questão algo fundamental conquistado nos §§ 29 e 40 referente à disposição e sua capacidade de abertura. Além do mais, o distanciamento de Heidegger em relação à metafísica fica comprometido com essa suposta primazia da voz. Ainda que ele a exponha como um existencial, portanto fundada no cuidado, Agamben diz que há um perigo em se servir de uma voz, seja em que sentido for, como o que conduz o ser-aí à sua abertura. Segundo Agamben, para Heidegger

a essência da linguagem não pode mais, portanto, ser determinada, segundo a tradição metafísica, como *articulação de uma voz* (animal), e o homem, enquanto *Dasein*, e não *Lebewesen*, não pode ser conduzido ao seu *Da* (ou seja, ao lugar da linguagem) por voz alguma. *Send o Da, o homem encontra-se no lugar da linguagem sem ter uma voz*. Toda caracterização da linguagem a partir de uma voz é, para Heidegger, solidária com a metafísica, que, pensando desde o início a linguagem como *φωνή σημαντική*, impede o próprio acesso à sua verdadeira essência (AGAMBEN, 2006a, p. 76-77).

O que Agamben quer dizer é que além de colocar em questão a primazia da disposição fundamental da angústia adquirida no decorrer da analítica, a dialética entre *Stimme* e *Stimmung*, de forma que a primeira seja um modo de abertura, ainda que tenha um sentido existencial, portanto não diga nada de ôntico, vai contra o que Heidegger se propõe ao partir da abertura do ser-no-mundo como o que fundamenta a linguagem e não o contrário.

Nos §§ 59 e 60, percebe-se o modo como Heidegger se esforça em demonstrar a voz da consciência como simultaneamente originária à abertura e, portanto, anterior à voz no sentido ôntico-existencial. Com efeito, somente compreendida em seu sentido ôntico é que a voz pode ser algo que sucede ao ato ou à vivência. No entanto, o ser-aí não consiste numa sequência de vivências, mas na abertura do ser-no-mundo; sendo assim, a voz enquanto existencial do ser-aí deve ser compreendida como radicada no cuidado. Nesse caso, a voz em seu sentido existencial-ontológico “chama (*ruft*) certamente de volta, mas ultrapassando o ocorrido, retornando ao estar lançado em dívida, que é ‘anterior’ a todo e qualquer endividamento (*Verschuldung*)” (SZ, p. 291). Ou seja, o nexos originário entre voz e negatividade enquanto essência do ser-lançado e, por conseguinte, do cuidado, faz com que ela consista numa anterioridade e assim não seja uma voz em sentido ôntico. Entretanto, essa anterioridade, de acordo com a dialética entre voz e angústia, nada resolve, pelo contrário, apenas reafirma a suposta anterioridade da voz em relação à angústia.

É certo que Heidegger expõe a angústia e a voz da consciência como simultâneas e constitutivas de uma abertura mais originária, a *decisão* (*Entschlossenheit*).

O querer-ter-consciência fundado na abertura do ser-aí é, portanto, constituído pela disposição da angústia, pela compreensão enquanto projetar-se para o ser e estar em dívida mais próprio e pelo discurso enquanto silêncio (*Verschwiegenheit*). Essa abertura privilegiada e própria testemunhada pela consciência no próprio ser-aí – o projetar-se silencioso e pronto a angustiar-se para o ser e estar em dívida mais próprio – nós chamamos a *decisão* (SZ, pp. 296-297).

Em que pese o esforço de Heidegger, a *decisão* enquanto abertura privilegiada e própria, ainda que ele a demonstre como constituída pela disposição fundamental da angústia, pela compreensão e pelo discurso silencioso, “subsiste” no querer-ter-consciência, ou seja, na compreensão do apelo enquanto voz da consciência. Ademais, ao denominar a abertura privilegiada e própria de *decisão* “testemunhada pela consciência no próprio ser-aí, ou seja, no projetar-se silencioso e pronto a angustiar-se para o ser e estar em dívida mais próprio”, não é aqui pressuposta uma prioridade do testemunho da consciência e, portanto, da voz da consciência como o que interpela o ser-aí a projetar-se silencioso, pronto para angustiar-se?

O fato é que na radicalização do cuidado como etapa da analítica existencial, cujo objetivo é apreender o si mesmo próprio, surgem duas questões problemáticas para a analítica: a origem ontológica da negatividade e a voz da consciência. A despeito disso, a analítica prossegue. A abertura privilegiada enquanto *decisão* é fundamental para que, no capítulo três da segunda seção, se chegue à temporalidade enquanto sentido ontológico do cuidado. No entanto, como acima exposto, essa abertura privilegiada ainda guarda uma obscuridade no que tange à voz enquanto existencial que tem a primazia na radicalização da abertura em função de se apreender o si mesmo próprio.

A origem ontológica da negatividade e a concorrência entre a disposição fundamental da angústia e a voz da consciência nada mais são que um aceno para uma questão que será aprofundada nos anos subsequentes à publicação de *Ser e tempo* e que repercutirá até mesmo no período da história do ser. Por isso é importante uma análise dos desdobramentos dessas questões no final dos anos 20, sobretudo no ensaio *Que é Metafísica?*, no qual Heidegger radicaliza a questão sobre a origem ontológica da negatividade, que por sua vez mantém um nexo originário com a disposição fundamental da angústia.

1.4 Os desdobramentos das questões surgidas a partir da negatividade como fundamentação metafísica

Ao expor o ser-aí como nulo, sem fundamento, que ao invés de ser *o* fundamento pode unicamente ser *como* fundamento e, portanto, responsável pelo seu ser, Heidegger propõe uma ontologia da finitude e coloca toda a ontologia tradicional em questão. Isto, contudo, não significa que a ontologia fundamental não consista numa proposta de fundamentação, ou seja, a negatividade, que em si mesma não é uma privação, apresenta-se como uma espécie de fundamentação que possibilita ao ser-aí ser *como* fundamento. Sendo assim, a aparente rejeição da orientação metafísica da ontologia tradicional, que antecede e em certo sentido permanece em *Ser e tempo*, encontra seu limite, pois a negatividade, tal como apresentada rudimentarmente na obra principal de Heidegger, traz em si a possibilidade de desvelar a metafísica em seu sentido mais radical.

Com efeito, o objetivo da ontologia fundamental é recolocar a questão sobre o sentido do ser, a qual caiu no esquecimento na antiguidade grega devido à orientação metafísica que a mesma assumiu ao definir o ser a partir do ente, como se o ser mesmo fosse outro ente. Portanto, a proposta da ontologia fundamental é chegar à temporalidade originária como o horizonte de sentido em que o ser se dá, de modo que ele seja compreendido como ser

e não como outro ente. Entretanto, na analítica existencial provisória empreendida em *Ser e tempo* surge, como já mencionada, a questão da origem ontológica da negatividade e o problema da voz da consciência. A despeito do avanço da analítica existencial, essas questões permanecem sem resposta em *Ser e tempo*. No entanto, tais questões apresentam-se como a base para o desenvolvimento de uma metafísica que não seja tributária da lógica, pois se trata de um evento que ocorre no ser-aí finito.

A prova de que a negatividade apresenta-se como uma fundamentação metafísica que traz em si a possibilidade de se desvelar o evento metafísico como o que antecede a lógica é o fato de Heidegger retomar essa questão de forma mais radicalizada nos textos cruciais do que se denomina seu “período metafísico”, isto é, na preleção *Que é Metafísica?* e no ensaio *Da Essência do Fundamento (Von Wesen des Grundes)*²⁰. No primeiro texto Heidegger pensa o não (*Nicht*) da negatividade (*Nichtheit*) e no segundo pensa o não da diferença ontológica (*die ontologische Differenz*). Isto o próprio Heidegger afirma em 1949, no prefácio à terceira edição do ensaio *Da Essência do Fundamento*, onde esclarece nestes termos:

O nada é o não do ente (*Das Nichts ist das Nicht des Seienden*), e, portanto, o ser experimentado (*erfahrene*) a partir do ente. A diferença ontológica é o não (*Nicht*) entre ente e ser. Mas, assim como ser, enquanto o não (*Nicht*) com relação ao ente, não é um nada (*Nichts*) no sentido do *nihil negativum*, tampouco é a diferença, enquanto o não (*Nicht*) entre ente e ser, somente o produto de uma distinção do entendimento (*ens rationis*) (GA 9, p. 123).

Este prefácio, embora escrito em 1949, reflete bem o tema central com o qual o autor de *Ser e tempo* se ocupou no período do final dos anos 20 e início dos anos 30, a saber, a *metafísica do ser-aí*²¹. Nesse período, Heidegger ainda se mantém na via da ontologia fundamental, a qual sofre uma mudança interna, tornando-se uma *metontologia* (*Metontologie*)²², necessária para a elaboração de uma metafísica originária, de modo que a

²⁰ Embora estes dois textos sejam de fundamental importância para o período em questão, para este tópico será exposta apenas a radicalização do nada realizada na preleção *Que é metafísica?*. Isso porque o não da diferença ontológica, presente no ensaio *Da Essência do Fundamento*, será exposto, ainda que indiretamente, no próximo capítulo, onde se pretende elucidar de forma mais detida como se deu a avaliação positiva da metafísica por Heidegger depois de 1927.

²¹ Ao delimitar o que ele denomina de *O corpus da metafísica do ser-aí*, François Jaran diz que este se inicia com o curso sobre *Os problemas fundamentais da fenomenologia* em 1927 e termina com o curso de inverno de 1930/31 sobre *A Fenomenologia do espírito de Hegel* (JARAN, 2006, p. 51).

²² Trata-se de um termo utilizado por Heidegger no apêndice ao texto *Fundamentação metafísica da lógica segundo Leibniz*, de 1928. A *metontologia* consiste numa transformação (*Umschlag*), uma μεταβολή ocorrida na ontologia fundamental devido ao surgimento da problemática do ente no todo (*Seiende im Ganzen*), de modo que se faz necessário o retorno a uma metafísica ôntica (*Metaphysische Ontik*) que, segundo Heidegger, sempre permanece implícita na ontologia (GA 26, p. 199-200). O termo metontologia denomina uma etapa fundamental para a instauração de uma *metafísica do ser-aí*, com a qual Heidegger se ocupou nos anos seguintes à publicação de *Ser e tempo*.

mesma possa ser desvelada como acontecimento originário no ser-aí finito enquanto abertura do ser-no-mundo, o que significa que a metafísica deve ser despojada da predominância da lógica assumida ao longo da tradição. Antes, enquanto é um acontecimento no ser-aí, a metafísica é pré-lógica, portanto, de certo modo fundamenta a lógica e não o contrário. Com efeito, essa rejeição da lógica enquanto o que supostamente responde a questão do nada mediante a negação dialética já está presente na analítica existencial, mais especificamente no §58. Entretanto, com a caracterização da metafísica como constitutiva do ser-aí, o nada, seja enquanto o *não* do ente, seja enquanto o *não* da diferença ontológica, não se trata de uma mera privação (*nihil negativum*), tampouco é um ente de razão (*ens rationis*), pois se trata de um evento que ocorre no ser-aí e que antecede toda tematização lógica. “Nós afirmamos: o nada é mais originário que o não e a negação (*Verneinung*)” (GA 9, p. 108). Ou seja, o nada não é nada de objetivo, no entanto, assim como o ser, se dá mediante o ente, ainda que seja mediante a sua fuga. Há que se atentar aqui para o fato de que a elaboração desses dois textos é posterior a um diálogo intenso com Aristóteles e Leibniz, cujo intuito é libertar a metafísica de sua orientação lógica, supostamente iniciada com Aristóteles e radicalizada com Leibniz. No entanto, para o propósito deste capítulo é importante notar como a explicitação dos dois *nãos* nesses textos nada mais é que um aprofundamento da negatividade, cuja necessidade de encontrar sua origem ontológica foi apenas apontada em *Ser e tempo*.

A origem ontológica da negatividade na abertura, cuja radicalização suscitou uma espécie de concorrência entre a voz da consciência e a disposição fundamental da angústia, de modo que a angústia aparentemente perde sua primazia para a voz da consciência no que diz respeito à sua capacidade de abertura, recebe uma resposta na preleção *Que é Metafísica?*. Nela, a disposição fundamental da angústia permanece como aquela que coloca o ser-aí diante do nada, tal como fora apresentada no § 40 de *Ser e tempo*. No entanto, se for levada em conta a necessidade de se encontrar a origem ontológica da negatividade, percebe-se que na preleção de 1929 há um maior esclarecimento do papel que a disposição fundamental da angústia exerce no desvelamento do nada, de modo que a voz da consciência nem é mencionada como o existencial que ao despertar o ser-aí da publicidade do impessoal o coloca diante da estranheza que é o assumir o seu si mesmo próprio, portanto, com uma suposta primazia em relação à angústia. No lugar da voz da consciência, Heidegger diz que é “[e]ste afastar-se (*diese Wegrücken*) do ente no todo, que nos assedia na angústia, nos oprime” (GA 9, p. 112). Há aqui a supressão da voz da consciência, a qual, na analítica existencial, dada a sua capacidade de abertura, leva Heidegger a mencionar uma *angústia da consciência* na tentativa de demonstrar sua origem simultânea à angústia. A disposição

fundamental da angústia retoma seu papel primordial no que tange à revelação do nada. Ela é denominada agora de *angústia originária* (*die ursprüngliche Angst*) e, assim como o nada, constitui fundamentalmente o ser-aí.

Ao que tudo indica, na preleção de 1929 não aparece explicitamente a voz da consciência. No entanto, Agamben diz que

Em *Was ist Metaphysik?* e, sobretudo, no *Nachwort* acrescentado em 1943 à quarta edição da conferência, a retomada do tema da Voz é então completa. A *Stimmung* da angústia aqui mostra-se compreensível somente referida a uma *lautlose Stimme*, uma voz sem som, que ‘nos entona (*Stimmt*) no terror do abismo’ (AGAMBEN, 2006a, p. 83).

Ou seja, Agamben cita trechos do posfácio de 1943 em que o tema da voz aparece claramente, a qual deixa de ser uma voz da consciência para ser uma voz do ser. O que segundo ele faz com que o esforço de Heidegger “de pensar a linguagem além de toda $\phi\omega\nu\eta$ não foi, portanto, mantido (...). O pensamento do ser é o pensamento da Voz” (AGAMBEN, 2006a, pp. 83-84). No entanto, não se pode dizer que há uma aparição explícita da voz, seja da consciência ou do ser, na preleção de 1929. Ora, o próprio Agamben cita somente o posfácio para fundamentar a insistência da Voz no pensamento do ser, o que não se pode negar. Pelo fato de não ser mencionada como uma voz da consciência, bem como pelo fato de Heidegger referir-se a ela no posfácio como a voz do ser, pode ser que a voz esteja num processo de passagem de “voz da consciência” para “voz do ser” e, por isso, esteja apenas de forma tácita na preleção de 1929.

O ser-aí, enquanto existe, é perpassado por um comportamento nadificador, “pelo qual o ser-aí é sacudido pelo nadificar do nada” (GA 9, p. 117). O nada nadifica constantemente sem que o ser-aí tenha conhecimento dessa nadificação. Pelo contrário, o que faz com que o nada e sua nadificação sejam revelados ao ser-aí é a angústia originária, a qual suspende o ser-aí no nada que já o constitui. Isto é, o nada e a angústia constituem o ser-aí de forma originária. Assim como o nadificar do nada ocorre ininterruptamente sem que o ser-aí o saiba, a angústia está sempre presente, embora “esta angústia originária é na maioria das vezes (*zumeist*) sufocada no ser-aí. A angústia está aí. Ela apenas dorme” (GA 9, p. 117). Ora, o nadificar do nada como o que perpassa o ser-aí não é o mesmo que a nulidade como o que atravessa o ser-aí de ponta a ponta, apresentada no § 58 de *Ser e tempo?* E a disposição fundamental da angústia como constitutiva do ser-aí e reveladora do nada já não foi apresentada na analítica existencial? Sendo assim, qual a radicalização operada pela preleção de 1929 no que diz respeito à origem ontológica da negatividade?

Primeiramente, para se perceber a radicalização que a preleção de 1929 empreende é preciso ter em conta que ela sucede um período em que Heidegger explora a bifurcação que há na *filosofia primeira* (πρώτη φιλοσοφία) aristotélica, de modo que Aristóteles concebe o ente enquanto tal (τὸ ὄν ἢ ὅν) e o ente no seu todo (τὸ θεῖον) de modo aparentemente indistinto, ao que Heidegger denomina de *ontoteologia*²³. Com efeito, uma das tarefas da metafísica do ser-aí é resolver o problema dessa bifurcação a partir de um fenômeno que unifica o ente enquanto tal e o ente no todo. Tal fenômeno seria a abertura constitutiva do ser-aí. Por isso, o ser, apreendido a partir do ente enquanto tal e no todo e que nem por isso pode ser compreendido como outro ente, deve ser desvelado a partir do nada, o que ocorre mediante uma estranheza do ente no todo. “Somente porque o nada está manifesto nas raízes do ser-aí, pode sobrevir-nos a absoluta estranheza do ente. Somente quando a estranheza do ente nos acossa, ele desperta e atrai a admiração” (GA 9, p. 121). É tal admiração, que vem com a estranheza ocasionada pelo nada, que faz com que a interrogação pelo ser do ente seja possível. Não é necessário aniquilar a totalidade de entes, tampouco tentar compreendê-la, o que seria impossível, basta que o ente no todo perca o significado para em seguida despertar a admiração pelo ser do ente enquanto tal. Isto é, o ser e o nada se co-pertencem sem, contudo, serem outros entes, mas se manifestam a partir da totalidade de entes, a qual, ao perder seu significado, permite o desvelamento do nada e, por conseguinte do ser. Trata-se de um evento que ocorre no ser-aí. Ou seja, consiste numa metafísica cujo fundamento é a existência finita.

Em *Ser e tempo* o uso do termo metafísica é criterioso e até mesmo ambíguo, de modo que Heidegger utiliza aspas para diferenciar a metafísica enquanto aquela em que ocorre uma radicalização do predomínio da lógica na questão do ser (Leibniz e a modernidade) daquela em que se iniciou esse predomínio (Platão e Aristóteles), e que esta última, por ser onde iniciou esse predomínio da lógica, pode ser também onde se encontra a solução para essa questão. Por isso, na preleção de 1929 o uso do termo metafísica não traz em si mais nenhuma ambiguidade, pois a metafísica agora antes de ser uma dedução do ente enquanto tal a partir do ente no todo, ou seja, um ultrapassar da totalidade de entes que ocorre por meio da lógica ou da razão, consiste num ultrapassar que se dá na existência. “O ultrapassar o ente acontece na essência do ser-aí. (...) A metafísica é o acontecimento fundamental (*Grundgeschehen*) no âmbito de ser-aí” (GA 9, p. 121-122).

²³ No próximo capítulo, no tópico sobre a influência da filosofia primeira de Aristóteles na metafísica do ser-aí, será exposto com mais detalhes o diagnóstico que Heidegger faz da constituição ontoteológica da metafísica tradicional.

Concomitantemente à elucidação da suposta ambiguidade com que o termo metafísica aparecia em *Ser e tempo*, a preleção de 1929 elucida e radicaliza a origem ontológica da negatividade no nada. O nada se manifesta nas raízes do ser-aí. É a sua suspensão dentro do nada, a partir da fuga do ente no todo, que consiste na metafísica. Isto é, a metafísica e a origem ontológica do nada são acontecimentos simultâneos no ser-aí. “A questão do nada põe a nós mesmos que perguntamos – em questão. Ela é uma questão metafísica” (GA 9, p. 121).

Por fim, o que mais caracterizava a origem ontológica da negatividade no nada como devedora da orientação lógica da metafísica, a voz da consciência, a qual, segundo Agamben, por pressupor uma concorrência com a disposição fundamental da angústia, arriscava comprometer a analítica no que ela conquistara de mais fundamental. Na preleção de 1929 não se menciona uma voz da consciência como um apelo para que o ser-aí saia da impessoalidade e assuma a estranheza do angustiar-se diante do nada, revelado com a possibilidade mais própria e irremissível. Como já mencionado acima, a angústia está sempre presente, ela apenas dorme. No entanto, para despertá-la não é necessário o recurso a outro existencial que comprometa sua primazia.

A angústia originária pode despertar a qualquer momento no ser-aí. Para isto ela não necessita ser despertada por um acontecimento inusitado (*ungewöhnliches Ereignis*). À profundidade de seu imperar corresponde paradoxalmente a insignificância do elemento que pode provocá-la. Ela está continuamente à espreita e, contudo, apenas raramente salta sobre nós para arrastar-nos à situação em que nos sentimos suspensos (GA 9, p. 118).

Não há uma voz da consciência que apela no sentido de despertar o ser-aí para assumir seu si mesmo próprio. Aliás, a finitude que constitui o ser-aí é tão extrema que não compete a ele ser capaz de angustiar-se e assumir a sua propriedade por si mesmo. Embora Heidegger afirme que o tremor da angústia surpreende mais certamente com seu estremecimento o ser-aí radicalmente audaz (GA 9, p. 118), esta audácia não pressupõe um voluntarismo por parte do ser-aí, tal como era pressuposto na analítica existencial, ainda que não fosse esse seu verdadeiro intento. Ora, a angústia constitui essencialmente o ser-aí do mesmo modo que o nadificar do nada acontece ininterruptamente sem que o ser-aí possa interferir. Isso significa uma extrema finitude como o que caracteriza a essência do ser-aí, de modo que a liberdade enquanto vontade se funda nessa finitude. O ser-aí, devido à sua finitude e ao fato de a angústia poder suspendê-lo no nada, é o lugar de origem do nada, ou seja, onde o nada e o ser se manifestam. Entretanto, segundo Heidegger, justamente por causa

dessa finitude extrema é que o colocar-se originariamente diante do nada não cabe ao ser-aí. “Tão insondavelmente a finitização escava as raízes do ser-aí que a mais genuína e profunda finitude escapa à nossa liberdade” (GA 9, p. 118). Percebe-se aqui o início de uma mudança no que diz respeito ao desvelamento do ser, que ainda que se dê na abertura do ser-aí finito, ocorre de modo que o ser parece assumir o protagonismo; sendo assim, o único papel do ser-aí é ouvi-lo.

Nesse caso, em relação à voz da consciência, cujo papel na radicalização do cuidado foi anteriormente comentado, inclusive apontando um suposto problema para a analítica existencial, percebe-se que na preleção de 1929 ela se torna irrelevante. Entretanto, no posfácio de 1943 feito para esta preleção, talvez por já estar completamente imbuído do pensamento da história do ser, Heidegger fala em uma voz do ser (*Stimme des Seins*). Isto é, se na preleção de 1929 há uma supressão da voz da consciência como um existencial que apela silenciosamente para o angustiar-se diante do nada, no posfácio de 1943 essa voz silenciosa como o que desperta a disposição fundamental da angústia retorna com um outro significado. “A angústia dá-nos uma experiência de ser como o outro com relação a todo ente, suposto que (...) nós não nos esquivemos, fugindo da voz silenciosa que nos dispõe para o espanto do abismo” (GA 9, p. 306-307). Aqui a voz silenciosa não é mais nomeada como voz da consciência, pois se trata agora de uma voz do ser. Heidegger ressalta, ao tentar explicitar o curso do pensamento que a preleção segue, que ela

(...) pensa a partir da atenção (*Achtsamkeit*) à voz do ser; ela assume a disposição de humor que vem desta voz; esta disposição de humor apela ao homem em sua essência para que aprenda a experimentar o ser no nada.

(...). Somente o homem, em meio a todos os entes (*unter allem Seienden*), experimenta, chamado pela voz do ser (*angerufen von der Stimme des Seins*), a maravilha de todas as maravilhas: que o ente é (GA 9, p. 307).

Embora na preleção de 1929 não esteja explicitamente presente o termo “voz”, em 1943 Heidegger atribui a ela uma implícita atenção à voz do ser. Ou seja, o posfácio já reflete o pensamento posterior à viragem, em que o acontecimento apropriador (*Ereignis*)²⁴ suprime qualquer proeminência do ser-aí em função de uma simultânea doação e retirada do ser que

²⁴ O próprio Heidegger comenta em 1949, no prefácio ao ensaio *Da Essência do Fundamento*, que o *não* do nada e o *não* da diferença ontológica, embora não sejam da mesma espécie, são o *mesmo* (*die Selbe*), que se co-pertencem no acontecer fenomenológico do ser do ente (*was im Wesenden des Seins des Seienden zusammengehört*). Tal acontecimento fenomenológico é o *Ereignis*, do qual os dois textos se aproximam, embora não estejam à altura de pensar o *mesmo* enquanto o digno de ser pensado (*Denkwürdige*) (GA 9, p. 123). Ainda sobre isto, ver Loparic (2004, p. 24, nota. 8; p. 99). No capítulo IV desta tese retomaremos a investigação sobre o acontecimento apropriador.

acontece co-originariamente à abertura. Sendo assim, a voz da consciência enquanto existencial que desperta a disposição fundamental da angústia é substituída pela voz do ser. Percebe-se, desde a metafísica do ser-aí, um paulatino afastamento do que na analítica existencial e, por conseguinte, na ontologia fundamental se apresenta de forma ambígua e comprometedora para o desenvolvimento de uma genuína questão do ser. Como veremos adiante, a própria metafísica do ser-aí será abandonada em função de um pensamento originário do ser como ser em sua verdade histórica.

Se em *Ser e tempo* o ser-aí é interpelado a partir de si mesmo para assumir a responsabilidade sobre seu si mesmo, tudo indica que depois da radicalização da finitude é abrandada qualquer prioridade do ser-aí no que tange à sua existência e ao desvelamento do nada e do ser na abertura. A metafísica enquanto evento que ocorre no ser-aí exige essa radicalização, no sentido de romper com qualquer característica do ser-aí que pressuponha uma subjetividade. Com a metafísica do ser-aí se obtém um ganho fundamental para que posteriormente Heidegger chegue ao *Ereignis* como acontecimento apropriador, em que o ser se doa na abertura que é o ser-aí e este se abre a doação da verdade do ser. Entretanto, o pensamento do ser como *Ereignis*, ao invés de pretender uma metafísica, ainda que esta seja pensada como um acontecimento no ser-aí, busca uma maior radicalidade. Ou seja, no início dos anos 30 Heidegger passa novamente a suspeitar da metafísica, seja ela em que sentido for, como o que ao invés de possibilitar a questão do ser como um “pensamento originário” acaba contribuindo para o seu esquecimento. O pensamento do ser como *Ereignis* é uma tentativa de pensar o ser a partir do ser mesmo, para o que a metafísica se mostra insuficiente.

1.5 A Voz como fundamento da metafísica segundo Agamben

A dialética entre *Stimme* e *Stimmung*, assim como a origem ontológica da negatividade, surgidos na analítica existencial e desenvolvidos na preleção de 1929, segundo Agamben, não dão conta de solucionar o problema da metafísica, uma vez que, a despeito dos avanços de Heidegger, a voz ainda está presente em seu pensamento. Além de apontar a permanência da voz no pensamento heideggeriano, Agamben propõe um caminho para solucionar o problema da metafísica, partindo da voz e sua íntima conexão com a linguagem, tal como ele a entende e que, segundo ele, está presente tanto em Hegel quanto em Heidegger, ainda que este último opere uma radicalização da voz e da negatividade em relação àquele, de modo a pensar a voz e a linguagem de forma radicalmente separadas. A negatividade, de acordo com Agamben, funda a linguagem e a morte e estas abrem a morada do homem,

repleta de negatividade (AGAMBEN, 2006, p. 10). Ou seja, Agamben não apenas tece uma crítica a Hegel e a Heidegger, mas parte destes para fundamentar sua própria tese em relação à negatividade como fundamento extremo da metafísica, portanto como o lugar da linguagem, ou, em seus termos, o ter-lugar da linguagem na negatividade.

Em *Infância e História* Agamben já pensa o ter-lugar da linguagem quando formula o conceito de *infância*, a qual seria a experiência que antecede e ao mesmo tempo mantém uma circularidade com a linguagem, sendo, portanto, o limite desta última. Trata-se, segundo Agamben, de “uma *in-fância* do homem, da qual a linguagem deveria, precisamente, assinalar o limite” (AGAMBEN, 2005, p. 58). Com efeito, Agamben chega a esta conclusão da infância como experiência originária que indica o ter-lugar da linguagem no livro *Infância e História*, mais especificamente no *Ensaio sobre a destruição da experiência*. Entretanto, é no prefácio para a edição francesa desse livro, denominado de *Experimentum linguae*, que Agamben mostra como foram as palestras de Heidegger sobre a *Essência da linguagem* que lhe deram a motivação para elaborar essa tese. Nelas, Heidegger sugere que essa experiência da linguagem é feita somente “lá onde os nomes nos faltam, onde a palavra se parte em nossos lábios” (AGAMBEN, 2005, p. 13), ou seja, Heidegger propõe a experiência originária da linguagem a partir de uma *sigética*²⁵. Não é por acaso que a introdução do seminário sobre *A linguagem e a morte* inicia-se com uma citação da terceira conferência sobre a *Essência da linguagem*, a partir de onde Agamben anuncia o que será a tarefa do seminário, a saber, pensar a relação essencial entre a linguagem e a morte, até então impensada, segundo Heidegger (AGAMBEN, 2006a, p. 9). Agamben, porém, pensa essa relação entre a linguagem e a morte como fundada na negatividade²⁶.

Embora a elaboração do conceito de infância apresente-se como tentativa de pensar a relação entre a morte e a linguagem, cuja motivação inicial surgiu nas palestras de Heidegger,

²⁵ No §37 das *Contribuições à filosofia* Heidegger expõe como a *sigética*, do grego *σιγᾶν*, significa permanecer em silêncio, calar, mas que em si mesma quer dizer um silêncio produtivo (AGAMBEN, 2005, p. 13, nota 3), uma vez que, segundo Heidegger, trata-se de um calar-se diante do acontecimento apropriador (*Ereignis*), no qual o seer (*Sein*) fala a partir de sua verdade. “Toda palavra e, com isso, toda lógica se encontra sob o poder do seer. A essência da ‘lógica’ é, portanto, a *sigética*. Nela se concebe também pela primeira vez a essência da linguagem” (GA 65, p. 79). Ora, ao conceber a essência da linguagem na Voz enquanto lugar da negatividade, que por sua vez já se encontra na cisão entre língua e fala, operada pela linguagem, Agamben se mostra contrário à *sigética* proposta por Heidegger.

²⁶ Em *A linguagem e a morte*, cujo tema central é a negatividade, pode-se dizer que Agamben se coloca em pé de igualdade com Hegel e Heidegger, considerados por ele como os dois grandes pensadores da negatividade. Desde suas primeiras obras, *O homem sem conteúdo* e *Estâncias*, Agamben encontra a negatividade como um oco em torno do qual orbitam as trajetórias da arte e da crítica. Em *Infância e História* Agamben se prepara para abordar a negatividade enquanto tema por excelência da filosofia. Isto é, aos poucos a negatividade vai se tornando o centro de seu questionamento, a ponto de Agamben considerá-la o próprio fundamento histórico-ontológico do Ocidente, de modo que sua obra pode ser pensada, toda ela, como que fundada em uma espécie de gramática da negatividade (OLIVEIRA, 2008, pp. 101; 102; 106).

nas quais este propõe uma *sigética*, o que Agamben pretende com o conceito de infância é que “ao contrário, seja possível uma experiência da linguagem que não seja simplesmente uma *sigética* ou insuficiência dos nomes, mas da qual se possa, ao menos até certo ponto, indicar a lógica e exhibir o lugar e a fórmula” (AGAMBEN, 2005, p. 13). Isto será possível, segundo Agamben, com a indicação da Voz (cuja elaboração feita em *A linguagem e a morte* será exposta adiante) como o lugar comum da lógica e da ética. Essa comum pertença da lógica e da ética ao âmbito da Voz enquanto fundada na negatividade como o lugar da linguagem é exposta por Agamben no mesmo prefácio para a edição francesa de *Infância e História*, no qual ele diz que tanto este livro quanto *A linguagem e a morte* se enquadram nas obras que ele considera como *prolegômenos* de uma obra inexistente, “que permaneceu obstinadamente não escrita. O título desta obra é *La voce umana* [*A voz humana*] ou, segundo outras notas, *Etica, ovvero dela voce* [*Ética ou da voz*]” (AGAMBEN, 2005, p. 10). O objetivo dessa obra que não foi escrita seria, portanto, desvelar esse lugar da linguagem na negatividade mediante uma pesquisa sobre a voz humana, fundamental para se chegar à infância do homem como o limite da linguagem. Isto é, a Voz apresentada em *A linguagem e a morte* tem a função de apontar para a infância que, ao contrário da Voz e da linguagem, não é originariamente cindida. Ou seja, a Voz e sua negatividade enquanto lugar da linguagem caracteriza-se por uma fratura entre voz e significado e entre língua e fala que, segundo Agamben, foi instaurada na linguagem desde Aristóteles.

Segundo Agamben, a circularidade da infância se dá porque ela é a origem e coexiste com o que ela origina, de forma que a infância torna possível uma experiência na linguagem ao mesmo tempo em que impede que a linguagem se apresente como verdade. Com o conceito de infância, Agamben propõe uma análise da linguagem que ao mesmo tempo em que se contrapõe a Heidegger, pelo fato de, ao contrário desse, considerar um nexo entre voz animal e linguagem, contrapõe-se também a Aristóteles, para quem o homem é naturalmente falante. Na infância, enquanto limite transcendental da linguagem, a língua e a fala podem ser unificadas, de forma que o homem enquanto infante não é, a princípio, nem falante e nem se encontra na linguagem. “*Como infância do homem, a experiência é a simples diferença entre humano e linguístico. Que o homem não seja sempre já falante, que ele tenha sido e seja ainda infante, isto é a experiência*” (AGAMBEN, 2005, p. 62). A infância é caracterizada por uma experiência do homem, ao mesmo tempo em que ele entra na linguagem através da fala. Isto quer dizer que há, na infância enquanto experiência, uma constante entrada do homem na linguagem. A infância é o que se apresenta como ponto de partida para a entrada do homem na linguagem, no entanto, ela mesma não entra na linguagem, permanecendo sempre como o

que está fora da linguagem. Neste caso, a infância possibilita a instauração da cisão na linguagem entre a língua e o discurso, porém, a infância mesma não é cindida. Em outros termos, a infância é a língua naturalmente constitutiva do homem e que é suprimida através da fala. “Essa diferença entre língua e discurso, que Agamben pensa em *Infância e História*, como *infância*, é o que será pensado, por ele, em *A linguagem e a morte*, como *Voz*” (OLIVEIRA, 2008, pp. 109-110).

Em *A linguagem e a morte*, para fundamentar a tese da negatividade como o lugar da linguagem, Agamben recorre à linguística do século XX através da análise de Benveniste e Jakobson, a qual sucede a análise da teologia, da lógica e da gramática medievais, ao fim das quais ele conclui que a Voz, doravante propositalmente iniciada com maiúsculo para distingui-la da voz animal, exerce o papel de um fundamento negativo supremo.

(...) A voz, a φωνή animal, é, sim, pressuposta pelos *shifters*, mas como aquilo que deve ser necessariamente suprimido para que o discurso significante tenha lugar. *O ter-lugar da linguagem entre o suprimir-se da voz e o evento de significado é a outra Voz, cuja dimensão onto-lógica vimos emergir no pensamento medieval e que, na tradição metafísica, constitui a articulação originária (a ἄρρητον) da linguagem humana.* Mas, dado que esta Voz (que escreveremos de agora em diante com maiúscula para distingui-la da voz como mero som) tem o estatuto de um *não-mais* (voz) e de um *não-ainda* (significado), ela constitui necessariamente uma dimensão negativa. Ela é *fundamento*, mas no sentido de que ela é aquilo que vai *ao fundo* e desaparece, para que assim o ser e a linguagem tenham lugar. (...) (AGAMBEN, 2006a, p. 56).

Já na introdução de *A linguagem e a morte* Agamben insere uma nota na qual esclarece o que quer dizer com o termo “metafísica”, que, segundo ele, ao longo do seminário indica “a tradição do pensamento que pensa a autofundação do ser como fundamento negativo” (AGAMBEN, 2006a, p. 12, nota 8). Nesse caso, com a negatividade como o lugar da Voz enquanto fundamento metafísico, Agamben apresenta uma concepção de metafísica que difere da concepção tradicional e, em alguma medida, da concepção heideggeriana. Entretanto, devemos atentar para o fato de que ainda que Agamben defenda a tese de que Heidegger ainda se mantém no âmbito da metafísica tradicional, o próprio Heidegger, enquanto explora a negatividade como não-fundamento, a concebe em contraposição à metafísica tradicional como aquela que busca uma fundamentação positiva. Não se trata, contudo, para Heidegger, de desvelar a negatividade como o outro extremo da positividade, mas de chegar ao Nada como ausência de fundamento. No entanto, essa mesma concepção tradicional de metafísica, à qual Heidegger faz frente desde o período que antecede *Ser e tempo*, é inseparável da linguagem enquanto λόγος, que por sua vez mantém um nexo com a φωνή enquanto voz animal.

Não obstante ao fato de Heidegger recusar a concepção de homem enquanto animal racional dotado simultaneamente de uma voz animal e de uma capacidade de linguagem, pelo fato de que esta pressupõe a metafísica tradicional, segundo Agamben ele acaba recaindo no horizonte da metafísica tradicional na medida em que recorre a uma voz, ainda que seja uma “voz silenciosa”, como o que revela ao ser-aí a negatividade como o seu ser sem fundamento. Para Agamben, não é possível, como pretende Heidegger, pensar a negatividade como fundamento da linguagem sem recorrer a uma voz. Isto é, enquanto se situa entre a supressão da voz animal e o significado, a Voz é essencialmente negativa pelo fato de *não-mais* ser uma voz animal e *ainda-não* ser o significado. Além do mais, como fundamento negativo, a Voz exerce o papel de lugar em que o ser e a linguagem se revelam. Com isto, Agamben defende sua concepção da metafísica como fundada em uma negatividade ao mesmo tempo em que ela, na medida em que é o lugar da linguagem, se mantém no âmbito da voz, agora radicalizado. Ou seja, φωνή e λόγος são unificados na Voz enquanto *shifter* supremo que ao mesmo tempo constitui e indica o lugar da linguagem na negatividade. Para esta formulação da Voz como *shifter* supremo, além da linguística moderna e a da gramática medieval, a análise da relação entre a linguagem e a morte em Hegel e Heidegger foi de suma importância.

A noção dos *shifters* como indicadores da instância de discurso Agamben a toma de Jakobson, que por sua vez recebe a influência de Benveniste. Para este, os pronomes são “indicadores de enunciação” e se diferem dos outros signos da linguagem pelo fato de “apresentarem-se como ‘signos vazios’, que se tornam ‘plenos’ logo que o locutor os assume em uma instância de discurso. O seu fim é o de operar ‘a conversão da linguagem em discurso’ e de permitir a passagem da *língua* à *fala*” (AGAMBEN, 2006a, p. 41). A esta definição que Benveniste dá aos pronomes Jakobson associa a distinção entre símbolo e índice, feita por Pierce, de modo que os *shifters* englobam os pronomes, que enquanto unidades gramaticais especiais somente podem ser definidos no interior de uma referência à mensagem. Sendo assim, os *shifters* apresentam-se como “uma classe especial de signos que reúne as duas funções: os *símbolos-índices*” (AGAMBEN, 2006a, p. 42).

Enquanto símbolos-índices, os *shifters* somente podem articular a passagem entre a significação e a indicação, assim como entre a língua e a fala através da referência a uma instância concreta de discurso. Entretanto, os *shifters* são instrumentos de enunciação fundamentais para que Agamben atinja seu propósito de indicar o lugar da linguagem na negatividade. Esta, enquanto *instância*, está sempre presente independentemente e antes daquilo que nela é dito e significado.

Os pronomes e os outros indicadores da enunciação, antes de designar objetos reais, indicam precisamente *que a linguagem tem lugar*. Eles permitem, deste modo, referir-se, ainda antes que ao mundo de significados, ao próprio *evento de linguagem*, no interior do qual unicamente algo pode ter significado (AGAMBEN, 2006a, p. 43).

Esse *evento de linguagem* se fundamenta na negatividade e na medida em que os *shifters* apontam para a negatividade extrema como a instância na qual a linguagem tem lugar, não indicam nada de concreto e, sim, a pura negatividade. Agamben se serve dessa concepção dos indicadores de enunciação para tratar da problemática ontológica, isto é, a dimensão em que se dá a conversão da língua em fala e que está sempre presente em todo discurso nada mais é que aquilo que a história da filosofia ocidental denomina de *ser*. “A dimensão de significado da palavra ‘ser’, cuja eterna busca e eterna perda constitui a história da metafísica, é aquela do ter-lugar da linguagem” (AGAMBEN, 2006a, pp. 43-44). Ou seja, ao contrário de Heidegger, que em sua ontologia fundamental buscou desvelar a negatividade como instância da linguagem sem o recurso à voz humana, priorizando a *Stimmung* e a sua capacidade de abertura como disposição fundamental, que por sua vez fundamenta a linguagem, Agamben, por seu turno, além de apontar a recaída de Heidegger no tema da voz a partir da dialética entre *Stimme* e *Stimmung*, vê uma conexão entre a voz e a linguagem fundada na Voz como algo que, por constituir-se fundamentalmente da negatividade, possibilita que o ser e o mundo sejam abertos ao pensamento e, portanto, como o lugar da linguagem, de onde se pode romper o silêncio através da palavra humana. Nesse caso, a fundamentação última da metafísica é uma Voz, cuja essência é a negatividade como lugar da linguagem. Daí Agamben atribuir à Voz o papel de *shifter* supremo, que ao mesmo tempo indica e constitui o ter-lugar da linguagem na negatividade.

Ora, segundo Heidegger não é possível a conexão entre voz e linguagem. Esta última ele também a concebe como fundada na negatividade (o Nada mais originário que a mera negação dialética), porém, a negatividade é desvelada na assunção do ser-para-a-morte, “mediada” por uma voz da consciência, que é existencial e fala em silêncio, ou seja, uma voz que nada tem a ver com a voz enquanto φωνή, tampouco enquanto discurso articulado λόγος, uma vez que antecede a ambas. Nesse caso, a proposta de Agamben se identifica com a de Heidegger na medida em que tem na negatividade o fundamento da linguagem. No entanto, se distancia de Heidegger quando propõe a Voz e sua negatividade como o lugar da linguagem, de modo que a Voz, embora também seja caracterizada por uma *sigética*, aponta para a infância como a instância a partir de onde é possível romper o silêncio através de uma palavra

humana que não esteja na fratura entre língua e fala, ou seja, a Voz remete à infância, onde é possível uma lógica e uma ética originária. Agamben se distancia de Heidegger porque, segundo este, a voz do ser fala sempre em silêncio e não apresenta nenhuma perspectiva para que tal silêncio seja rompido através da palavra humana, tampouco através da lógica; pelo contrário, Heidegger propõe um pensamento que consiste na escuta da voz do ser, a qual, por falar em silêncio, pode ser ouvida (apreendida) apenas na *Stimmung* e não através de uma instância do “homem” indicada por uma *Stimme*.

Há, portanto, com a tese de Agamben, um restabelecimento da importância da relação entre a voz e a linguagem para a metafísica, de modo que não se pode, no âmbito da metafísica e até mesmo de sua superação, excluir de todo a voz, pelo contrário, a voz deve ser suprimida para que a Voz enquanto fundamento metafísico seja alcançado. A supressão da voz animal para que se chegue à Voz remete à estreita relação entre voz e γράμμα apontada pela reflexão gramatical grega, segundo a qual o γράμμα é ao mesmo tempo elemento constitutivo da voz e índice de si mesmo. Com isso, após retomar o *Da Interpretação* de Aristóteles, Agamben propõe uma resposta à questão: “o que existe na voz?”, ao que ele responde: “nada existe na voz, a voz é o lugar do negativo, é Voz, ou seja, pura temporalidade. Mas esta negatividade é, porém, gramma, é, pois, a ἄρθρον que articula voz e linguagem e abre, assim, ser e sentido” (AGAMBEN, 2006a, p. 60). Sendo assim, tanto a voz quanto o γράμμα (com o qual Derrida acreditou ter encontrado um caminho para superar a metafísica) fundam-se na negatividade como fundamento da metafísica. Daí Agamben concluir que toda tentativa de superar a metafísica (incluindo a de Heidegger) “não faz mais, realmente, do que reconduzir à luz a estrutura negativa fundamental metafísica” (AGAMBEN, 2006a, p. 61). Entretanto, ainda que inclua Heidegger entre aqueles que ao invés de superar a metafísica ainda pensam em seu horizonte, Agamben sugere que é somente no confronto entre o Absoluto hegeliano e o *Ereignis* heideggeriano que se pode fazer uma crítica decisiva da metafísica.

Após a análise e apropriação da linguística de Benveniste e Jakobson, Agamben inicia uma aproximação entre Hegel e Heidegger. É importante ressaltar que essa aproximação consiste na proposta de Agamben, portanto seria inconcebível segundo o pensamento de Heidegger. Agamben aplica o conceito de *shifter* enquanto indicador da instância de discurso na análise da partícula *Da*, presente no *Da-sein* (Heidegger), assim como na análise da partícula *Diese*, presente no *das diese nehmen* (Hegel). Segundo Agamben, ambos, *Da* e *Diese*, se enquadram na categoria de *shifter*, portanto exercem a mesma função de iniciar o homem no ter-lugar da linguagem, isto é, através dos *shifters* *Da* e *Diese* o

homem tem acesso à dimensão que, por assim dizer, antecede o que se formula em proposições linguísticas (AGAMBEN, 2006a, p. 116).

Entretanto, essa dimensão à qual o homem é iniciado e que foi acima descrita como a Voz enquanto o puro ter-lugar da linguagem, na medida em que aprofunda sua análise, Agamben a define como constituída de uma dupla negatividade:

(...) por um lado, ela é considerada, realmente, apenas como voz suprimida, como ter-sido da φωνή natural, e este suprimir-se é a articulação originária (ἄρθρον, γράμμα) em que se efetua a passagem da φωνή ao λόγος, do vivente à linguagem; por outro lado, esta Voz não pode ser *dita* pelo discurso do qual se *mostra* o ter-lugar originário. Que a articulação originária da linguagem possa ter lugar apenas em uma dupla negatividade, isto significa que a linguagem é e não é a voz do homem. Se a linguagem fosse imediatamente a voz do homem, como o zurro é a voz do asno e o rechino é a voz da cigarra, o homem não poderia *ser-o-aí* nem *apreender o Isto*, logo, não poderia jamais ter a experiência do ter-lugar da linguagem e da abertura do ser (...) (AGAMBEN, 2006a, p. 115).

De fato, o caráter de *shifter* supremo, próprio da Voz, pode ser constatado justamente na sua dupla negatividade, o que a caracteriza como a instância onde ocorre uma “fusão” entre a voz animal e a linguagem, embora em si mesma a Voz não seja nem a voz animal nem a linguagem, daí seu caráter duplamente negativo. Nesse caso, a Voz é o *shifter* supremo porque é ao mesmo tempo indicador e indicado sem, contudo, ser efetivamente um ou outro. Da mesma forma que em *Infância e História* a infância se apresenta como uma instância anterior à linguagem e à fala, de modo que consiste num ponto de partida para a entrada do homem na linguagem sem que ela mesma entrasse na linguagem, a Voz também pode ser considerada como um sinônimo da infância na medida em que também se caracteriza como esse “lugar”, essa instância que, embora unifique voz e linguagem, não entra na linguagem, tampouco permanece na voz. Portanto, somente mediante Voz enquanto indicador e lugar da linguagem na negatividade é que o homem pode *ser-o-aí* e *apreender o Isto* e, por conseguinte, pode compreender o ser. Ou seja, Agamben pretende mostrar como o nexo entre a voz animal enquanto φωνή e a linguagem humana enquanto voz articulada (λόγος) que se dá na Voz é fundamental para se indicar o evento de linguagem e com isso chegar à negatividade como o ter-lugar da linguagem, onde se manifesta o ser (a linguagem) em sua diferença em relação ao ente (a voz). Isto é, a Voz e sua negatividade como o fundamento da metafísica.

Sendo assim, a concepção agambeniana da Voz e da negatividade como o ter-lugar da linguagem, na medida em que é a condição de possibilidade para que a linguagem (ser) e a voz (ente) se manifestem e se unifiquem, funda até mesmo a diferença ontológica heideggeriana. A proposta de Agamben, portanto, não é modesta, pois se trata de rever a

questão do ser, tratando-a a partir do problema do ter-lugar da linguagem, ou seja, como se o ser fosse o ter-lugar da linguagem. Nesse sentido, podemos dizer que em *A linguagem e a morte* Agamben “oferece sua *onto-logia* fundamental, isto é, a sua teoria do ser e da linguagem, como teoria do ser como ter-lugar da linguagem. É evidente que este é o modo como ele mesmo permite-se avançar em relação ao pensamento de Heidegger e de Hegel” (OLIVEIRA, 2015, p. 164).

Com efeito, a aproximação entre Hegel e Heidegger visa à superação de ambos por parte de Agamben, que ao caracterizar o ter-lugar da linguagem na negatividade se permite pensar o apreender o *Isto* de Hegel e o ser o *Da* de Heidegger como fundados na transcendência, a qual ele concebe como o evento da linguagem.

A transcendência do ser em relação ao ente, do mundo em relação à coisa, é, primeiramente, transcendência do evento de linguagem em relação à fala. E os *shifters*, as pequenas palavras *isto*, *aqui*, *eu*, *agora*, por meio das quais, na *Fenomenologia do Espírito*, a certeza sensível acredita poder captar imediatamente a própria *Meinung*, já estão sempre presas nesta transcendência, indicam desde sempre o lugar da linguagem (AGAMBEN, 2006a, p. 44).

Na medida em que Agamben afirma, no texto citado, que os *shifters* são utilizados na *Fenomenologia do Espírito* na apreensão imediata da Ideia (*Meinung*) a partir da certeza sensível, de forma que eles também indicam e de certo modo estão “presos” na transcendência enquanto evento e lugar da linguagem, ou seja, à Voz, pode-se dizer que há aqui, da parte de Agamben, a pretensão de que a Voz além de fundar a diferença ontológica heideggeriana funde também a dialética hegeliana. Isto é, anuncia-se aqui o pensamento da Voz como o fundamento negativo para toda tentativa de pensar o ser em sua diferença em relação ao ente, dentre as quais Agamben confronta mais detidamente a de Hegel e a de Heidegger. A originalidade de Agamben, portanto, pode ser vista nessa sua tentativa de pensar o impensado por Heidegger e, em alguma medida, por Hegel. Isto é, de pensar a possibilidade da relação entre linguagem e morte, no caso de Heidegger, fora do âmbito de uma *sigética*. De fato, como já vimos, embora Agamben reconheça a radicalização que Heidegger opera ao alcançar a origem da negatividade simultânea à metafísica como evento que se dá na finitude do ser-aí, o acusa de sucumbir à metafísica pelo fato de pensar o ser e o nada mediante o recurso à voz silenciosa, de modo que primeiramente recorre à voz da consciência na analítica existencial, depois recorre à voz do ser na preleção de 1929 e, sobretudo no posfácio a esta, de 1943. Tal permanência da voz no pensamento de Heidegger mesmo depois da radicalização da negatividade, apontando o Nada como véu do ser e que se dá na finitude, leva Agamben a se

sentir confiante em fazer uma comparação entre Heidegger e Hegel, a qual vai muito além de uma mera crítica, sendo mais uma constatação de que o Absoluto hegeliano e o *Ereignis* heideggeriano são os principais exemplos do que deve ser confrontado para daí se fazer uma crítica decisiva à metafísica (AGAMBEN, 2006a, p. 61).

Esse confronto, anunciado tacitamente desde as duas primeiras jornadas e expressamente no excursus entre a quarta e a quinta jornada, deve ser efetivado após uma exposição da relação entre linguagem e morte no pensamento de Hegel (quinta jornada) e no pensamento de Heidegger (sexta jornada), a fim de “poder reencontrar, tanto no pensamento de Hegel quanto no pensamento de Heidegger, um pensamento da Voz como articulação negativa originária” (AGAMBEN, 2006a, p. 58).

Ao demonstrar a relação entre a linguagem e a morte no pensamento de Hegel, de modo que tal relação se fundamente na Voz, Agamben inicia, na quinta jornada, uma análise das lições ministradas pelo jovem Hegel em Iena, de 1803 a 1804 e de 1805 a 1806. Nestas, Agamben expõe o modo como se dá a passagem da voz animal para a linguagem humana e, por conseguinte, para a consciência, tendo em vista que para Hegel a linguagem humana é a voz da consciência (AGAMBEN, 2006a, p. 65). Nesse caso, para a compreensão de como se dá a relação entre a linguagem e a morte no pensamento de Hegel, exige-se que simultaneamente seja elucidada a relação entre a voz animal e a morte, assim como a sua passagem para a linguagem humana.

Para Hegel, a linguagem humana é a voz animal articulada. Entretanto, a voz animal apresenta-se, a princípio, como uma voz “vazia”, diante do que surge a questão de o que é articulado nesta voz para dar lugar à linguagem humana como voz da consciência. O caráter “vazio” da voz animal refere-se à negatividade surgida com a morte do animal, na qual este se suprime para dar vida à linguagem humana. “Na voz, portanto, o animal exprime a si mesmo como supresso: ‘todo animal tem na morte violenta uma voz, exprime a si *als aufgehobnes Selbst*’” (AGAMBEN, 2006a, p. 66). A supressão de si mesmo do animal, obviamente, não quer dizer sua aniquilação, pois se trata, segundo Agamben, de algo necessário para a articulação entre a voz animal e a voz humana. “A articulação apresenta-se, pois, como um processo de diferenciação, de interrupção e de conservação da voz animal” (AGAMBEN, 2006a, p. 65). O fato de a voz animal ser “vazia” revela sua intrínseca relação com a morte; aliás, a própria morte apresenta-se como o conteúdo da voz animal, de modo que esta não é completamente “vazia”. “O animal, morrendo, tem uma voz, exala a alma em uma voz e, nesta, exprime-se e conserva-se *enquanto morto*. A voz animal é, pois, *voz da morte*” (AGAMBEN, 2006a, p. 66-67). Sendo assim, a linguagem humana, por conservar este caráter

negativo da voz animal, constitui-se também de uma negatividade, uma vez que a linguagem humana somente é possível através da articulação da voz animal. É devido a esta efemeridade da voz animal (voz da morte), de alguma forma preservada na linguagem humana, que Agamben afirma que a linguagem humana “enquanto é articulação, isto é, suspensão e conservação deste ‘traço evanescente’, é a tumba da voz animal” (AGAMBEN, 2006a, p. 67).

Desse modo, Agamben assinala, no âmbito das lições de Iena, a relação estreita entre linguagem e morte que se dá na medida em que a linguagem humana, por surgir da articulação da voz animal, que em si é a voz da morte, conserva o seu traço evanescente, sua negatividade. “Por isso, a linguagem significativa é verdadeiramente a ‘vida do espírito’ que ‘porta’ a morte e ‘se mantém nela’; e, por isso – uma vez que é, pois, morada (*verweilt*) na negatividade -, compete a ela o ‘poder mágico’ que ‘converte o negativo em ser’” (AGAMBEN, 2006a, p. 67). Agamben sustenta, portanto, mediante a negatividade característica da morte, presente no pensamento do jovem Hegel, a sua tese de que a negatividade é o fundamento da metafísica e o lugar da linguagem, onde o ser e o ente se unificam. No entanto, falta ainda demonstrar como a relação entre linguagem e morte está presente no pensamento posterior de Hegel.

Por acreditar que, embora com termos diferentes, exista uma correspondência entre as lições de Iena e a *Fenomenologia do Espírito*, Agamben estabelece uma ligação entre esses dois períodos do pensamento de Hegel a partir da relação entre voz e desejo, presente na lição de 1803. Assim, Agamben analisa a dialética do desejo na *Fenomenologia*, onde busca demonstrar a relação entre linguagem e morte. Na dialética, a experiência antropogenética da morte, isto é, a relação entre linguagem e morte, tem lugar não numa voz (*Stimme*) e sim na angústia (*Stimmung*). A morte é aquele “senhor absoluto”, diante do qual o servo tem a experiência do medo e se desprende de sua existência natural, afirmando-se como consciência humana, como negatividade absoluta (AGAMBEN, 2006a, p. 68). Não obstante ao fato de a relação entre a linguagem e a morte ter seu lugar na angústia e não numa voz, percebe-se, de acordo com Agamben, que na dialética hegeliana a negatividade se apresenta enquanto estreitamente relacionada com a linguagem e a morte. Na dialética, nem a linguagem humana (representada pelo senhor), tampouco a voz animal (representada pelo servo) detém a negatividade *absoluta*, o que facilita uma comparação desta última com a Voz, tal como Agamben a concebe, isto é, como a negatividade, em si inapreensível, embora seja lugar da linguagem.

De fato, o caráter evanescente da voz da morte, que de acordo com as lições de Iena permanecia na linguagem humana, ainda se mantém no senhor, o que permite estabelecer um

paralelo entre as lições e a *Fenomenologia*. No entanto, a comparação feita por Agamben vai além, de modo que agora ele compara a Voz e sua negatividade com o gozo do senhor.

Não mais animal, mas ainda não humano, não mais desejo e ainda não trabalho, a 'pura negatividade' do gozo do senhor apresenta-se como o ponto no qual se mostra, por um instante, a articulação originária daquela 'faculdade da morte' (Fähigkeit des Todes) que caracteriza a consciência humana. Da mesma forma, a Voz, que não é mais signo natural e não é ainda discurso significante, apresenta-se como a articulação originária daquela 'faculdade de linguagem' através da qual unicamente a consciência humana pode dar-se existência duradoura (AGAMBEN, 2006a, p. 69).

O gozo do senhor, pelo fato de ser aquele no qual a consciência humana emerge da existência natural pela primeira vez, consiste numa pura negatividade que, na medida em que é comparada com a negatividade da Voz, é uma dupla negatividade por ele não ser mais animal e ainda não humano. Sendo assim, o gozo e sua pura negatividade é o “ponto”, o “lugar” onde se dá a articulação entre a voz da morte e a linguagem humana. Embora seja efêmero, fugaz e, portanto inapreensível, este gozo, assim como a Voz, apresenta-se como o ter-lugar da linguagem e, assim, como o ponto a partir de onde a consciência humana pode se autoafirmar. Desse modo, Agamben encontra na *Fenomenologia* a relação entre a linguagem e a morte como fundadas na negatividade, a qual, enquanto o ter-lugar da linguagem (a pura negatividade do gozo do senhor) consiste no fundamento da metafísica. Este fundamento, segundo Agamben, embora se trate “de um ponto, em si evanescente e inapreensível”, é imprescindível para a articulação originária da linguagem e da morte. Entretanto, por considerar “a morte do animal o devir da consciência”, de modo que a negatividade da linguagem não se desprende totalmente da voz animal por ainda manter o caráter evanescente próprio da voz da morte (voz animal, φωνή), a negatividade e, por conseguinte, o pensamento da Voz, presente na dialética hegeliana, segundo Agamben, não é tão radical quanto no pensamento de Heidegger.

Em Heidegger, Agamben encontra, mediante a análise da relação entre a linguagem e a morte, uma negatividade mais radical que a de Hegel, uma vez que Heidegger não pensa a linguagem e a morte e, portanto a negatividade, a partir da voz animal (φωνή) e sim a partir de uma voz da consciência, que chama o ser-aí em silêncio para angustiar-se diante da morte. Contudo, Agamben expõe como o pensamento de Heidegger ainda se funda na Voz enquanto o lugar da linguagem. Como vimos anteriormente, Agamben aponta uma dialética entre *Stimme* (voz) e *Stimmung* (tonalidade afetiva, angústia) no pensamento de Heidegger, de modo que, embora pretenda priorizar a angústia em detrimento da voz, Heidegger acaba

recaindo no horizonte da metafísica por recorrer a uma voz silenciosa, que na interpretação de Agamben nada mais é que a Voz enquanto lugar da linguagem.

Ao contrário de Hegel e da tradição metafísica, Heidegger concebe a linguagem como radicalmente separada da voz enquanto som emitido pelo homem vivente, mas como fundada na própria abertura constitutiva do ser-aí, que antes de ser um mero vivente é um existente. Desta forma, rompe-se a relação entre voz (animal) e linguagem (homem), uma vez que o ser-aí enquanto existente, por isso sendo o aí (*Da*), “*encontra-se no lugar da linguagem sem ter uma voz*” (AGAMBEN, 2006a, p. 76). Nisso consiste a radicalidade de Heidegger em relação a Hegel, em pensar a linguagem e a morte em sua negatividade sem o recurso a uma voz, de modo que não se encontra no pensamento de Heidegger nem mesmo uma voz suprimida e articulada. De fato, o ser-aí como ek-sistente, enquanto abertura, é a “clareira do ser”, de modo que a linguagem humana não pode ser radicada em uma mera voz animal, “ela não é nem ‘manifestação de um organismo nem expressão de um ser vivente’, mas ‘advento’ do ser” (AGAMBEN, 2006a, p. 76). Em outras palavras, Heidegger compreende a linguagem em seu sentido ontológico-existencial e não enquanto relacionada à emissão de algum som, ou seja, a linguagem independente de qualquer relação com a animalidade.

Ora, tal abordagem ontológica da linguagem, que recusa a relação entre voz (*Stimme*) e linguagem, requer um substituto para a voz, o qual Heidegger pretende que seja a *Stimmung*. Somente através dela, segundo Heidegger, é possível romper com a voz, de modo que a linguagem não seja a voz do ser-aí, ao mesmo tempo em que a *Stimmung* desvela ao ser-aí a sua condição de ser-lançado e, por conseguinte, a sua negatividade.

(...). *Dasein*, ser-o-*Da*, significa: manter-se, na *Stimmung*, neste nada mais originário do que qualquer *Stimme*, ter a experiência de um ter-lugar da linguagem no qual todos os *shifters* caducam e onde o aí e o Isto, o *Da* e o *Diese* cedem diante de um *Nirgends* (...) (AGAMBEN, 2006a, pp. 79-80).

De fato, a proposta de Heidegger de pensar a linguagem como “advento do ser” mediante a disposição fundamental da angústia requer a ausência da relação da linguagem com a voz animal enquanto φωνή, o que significa que é desnecessário recorrer aos *shifters* para acessar o lugar da linguagem, que em si mesmo é lugar nenhum (*Nirgends*). Isto é, ao permitir a experiência do lugar da linguagem na pura negatividade, diante da qual os *shifters* *Da* e *Diese* caducam, a *Stimmung* se mostra mais originária que a *Stimme*. No entanto, segundo Agamben, ao alcançar o lugar nenhum (*Nirgends*) e o Nada (*Nicht*) como o véu do ser e, portanto a ausência de fundamento, a *Stimmung* encontra seu limite na medida em que é

o próprio ser-aí aquele que, angustiado, tem a experiência do seu ser lançado, experiência esta que é, a despeito da prioridade da *Stimmung* aventada por Heidegger, uma resposta ao chamado silencioso da voz do ser, a qual, segundo Agamben, nada mais é que a Voz enquanto negatividade e lugar da linguagem.

Nesse caso, segundo Agamben, a dialética entre *Stimme* e *Stimmung* encontra seu fim na Voz enquanto o lugar da linguagem e fundamento da metafísica. Ou seja, a tentativa de Heidegger de partir da *Stimmung* como o que desencobre o *Da* enquanto o lugar da linguagem e da negatividade, em detrimento da *Stimme*, depara-se com esta mesma *Stimme* (Voz) como o seu limite.

Chegando, na angústia, ao limite da experiência de seu ser-lançado, sem voz, no lugar da linguagem, o *Dasein* encontra *outra Voz*, ainda que esta Voz chame somente no modo do silêncio. O paradoxo aqui é que a própria ausência de voz do *Dasein*, o próprio ‘silêncio vazio’ que a *Stimmung* lhe havia revelado, transmuta-se agora em uma Voz, mostra-se, aliás, como já sempre determinado e ‘entonado’ (*gestimmt*) com uma Voz (AGAMBEN, 2006a, p. 81).

Pelo fato de a *Stimmung* recair na *Stimme* (a Voz enquanto fundamento negativo da metafísica), Agamben diz que o pensamento de Heidegger mantém-se no horizonte da metafísica. Com efeito, na angústia o ser-aí é chamado por uma voz (da consciência ou do ser, que para Agamben se trata da Voz) e se depara com esta mesma Voz enquanto pura negatividade e que, segundo ele, é o fundamento da metafísica. Por isso, não obstante a radicalização que Heidegger faz da negatividade em relação a Hegel ao buscar alcançá-la sem uma voz, Agamben diz que o que Heidegger fez, assim como todos os que buscaram uma superação da metafísica, foi chegar à negatividade como o lugar da linguagem e o fundamento da metafísica, isto é, a Voz.

Agamben também defende que a dupla negatividade da Voz está presente no pensamento de Heidegger justamente no ponto alto da analítica existencial, na decisão, ou seja, a dupla negatividade da Voz enquanto fundamento metafísico manifesta-se no ser-aí na medida em que ele assume o ser para a morte. Isto é, a dívida enquanto fundamento da negatividade do ser-aí, manifesta na assunção do ser para a morte, segundo Agamben, ao invés de ser revelada pela *Stimmung* o é pela Voz (enquanto esta é também voz da consciência).

Sem o chamado da Voz, até mesmo a decisão autêntica (que é essencialmente um ‘deixar-se chamar’, *sich vorrufenlassen*) seria impossível, como impossível seria também a assunção, da parte do *Dasein*, de sua possibilidade mais própria e insuperável: a morte (AGAMBEN, 2006a, p. 82).

Ora, se de acordo com Agamben a Voz é o fundamento da metafísica, na medida em que esta mesma Voz está presente no pensamento de Heidegger, que a denomina de voz do ser, faz sentido que Agamben o acuse, assim como a todos os outros pensadores que tentaram superar a metafísica, de recair no próprio horizonte da metafísica. Com efeito, para Agamben o pensamento do ser é o pensamento da Voz, que enquanto negatividade fundamenta a cisão entre o ser (ter-lugar da linguagem) e o ente (o que é dito no interior do lugar da linguagem). Agamben defende a tese de que a linguagem, tal como a concebeu a história da filosofia ocidental (metafisicamente cindida em dois planos), tem seu fundamento e significado ontológico originário na Voz enquanto o ter-lugar da linguagem na negatividade, que antes de ser a ausência de fundamento, é, em si, o fundamento supremo da metafísica (AGAMBEN, 2006a, pp. 84-85). Para Heidegger, ao contrário, a negatividade enquanto lugar da linguagem, onde se pode alcançar a diferença entre ser e ente em sua originariedade, tem o caráter de não fundamento. Isto é, há uma diferença substancial entre o pensamento de Heidegger e o de Agamben no que diz respeito à metafísica e à negatividade. Enquanto o primeiro tenta pensar a metafísica como evento no ser-aí, co-originário ao Nada enquanto ausência de fundamento, o segundo pensa a metafísica fundada na Voz e sua negatividade.

Tudo indica que na sexta jornada Agamben conclui a exposição da relação entre a linguagem e a morte como fundada na negatividade da Voz, assim como também conclui o confronto com Hegel e Heidegger, tal como propusera explicitamente na introdução do seminário (AGAMBEN, 2006a, pp. 9-10). Contudo, o que se obteve até aqui foi apenas uma preparação para o seu verdadeiro propósito²⁷ de encontrar uma alternativa para ultrapassar esse domínio da Voz como fundamento inapreensível e indizível da metafísica, no qual a linguagem se apresentou desde sempre como cindida entre língua e fala. Ou seja, não basta apenas indicar a Voz e a negatividade como inseparáveis da metafísica, tampouco mostrar o limite da crítica à metafísica como repetição de seu problema fundamental. Sendo assim,

²⁷ Cláudio Oliveira levanta a hipótese de que após as seis jornadas o livro retorna ao seu “falso começo” com Heidegger e Hegel, quando na verdade se este fosse o seu propósito o livro poderia ter terminado ali. Ou seja, a hipótese aventada por Oliveira é a de que o verdadeiro objetivo de Agamben em *A linguagem e a morte*, antes de um confronto com Heidegger e Hegel, seria uma interpretação do poema *O infinito*, de Leopardi (OLIVEIRA, 2008, p. 110). De fato, Agamben faz a aplicação da sua concepção da Voz como lugar da linguagem na interpretação do referido poema, a qual tem o objetivo de exemplificar como se aplica, em um texto poético, o problema da enunciação e do ter-lugar da linguagem, uma vez que Agamben defende a tese que “As experiências poética e filosófica da linguagem não estão, portanto, separadas por um abismo, como uma antiga tradição nos habituou a pensar, mas ambas repousam originalmente em uma experiência negativa comum do ter-lugar da linguagem (AGAMBEN, 2006a, pp. 102; 104). No entanto, há que se atentar para o fato de que na oitava jornada e no sétimo e último excuso encontra-se o confronto entre o Absoluto hegeliano e o *Ereignis* heideggeriano, fundamental, segundo Agamben, para se pensar a superação da metafísica.

Agamben inicia, na oitava jornada, a argumentação em favor da superação desta cisão na linguagem, própria da Voz e sua negatividade enquanto fundamento metafísico.

Como foi demonstrado, a morte e a Voz são metafisicamente inseparáveis, de forma que para experimentar a Voz se faz necessária uma experiência da morte que se diferencie do mero falecimento, pelo contrário, a experiência da Voz se dá mediante a morte enquanto “a possibilidade mais própria e insuperável da existência humana, a sua *liberdade*” (AGAMBEN, 2006a, p. 118). A relação originária entre a liberdade e a morte (que em certa medida já está latente na analítica existencial de *Ser e tempo*) faz parte da estratégia argumentativa de Agamben para direcionar a questão para a ética. Para Agamben, a Voz é, no sentido metafísico, simultaneamente *lógica* e *ética*, é o fundamento negativo do ser *livre* e *falante* do homem. Sendo assim, “o problema do ser não é, portanto, em última instância, separável do problema da vontade, assim como a lógica não é separável da ética” (AGAMBEN, 2006a, p. 119). Nesse caso, Agamben procura, a partir do que obteve em sua análise, pensar além desta Voz e da sua negatividade, ou seja, romper o silêncio deste fundamento mudo (desta *sigética*) sobre o qual se fundamenta, segundo ele, “a consciência da filosofia ocidental” (AGAMBEN, 2006a, p. 125).

Para pensar além da Voz como o fundamento místico sobre o qual se apoia a nossa cultura, Agamben retorna ao conceito de infância elaborado em *Infância e história*, o que mostra a conexão entre este texto e *A linguagem e a morte*. Segundo Agamben, “somente uma liquidação do místico poderia desobstruir o campo para um pensamento (para uma palavra) que pensasse (falasse) além da voz e da sua *sigética*: que tivesse morada, portanto, não sobre fundamentos indizíveis, mas na in-fância do homem” (AGAMBEN, 2006a, p. 125). Esse retorno à infância do homem como alternativa para pensar além da Voz pressupõe que esta, enquanto lugar da linguagem, além de ser outro modo de denominar a infância, exerce também o papel de *shifter*, indicando a infância como essa instância que é a “origem transcendental” e o “arquilimite” da linguagem (AGAMBEN, 2005, p. 62), que ao ser suprimida origina o sujeito da linguagem, portanto, a infância é também a partir de “onde” se pode romper o silêncio da Voz através da ação ou da palavra.

Concomitante a essa fundamentação da ética e da lógica na Voz, o que indica a infância como o que possibilita pensar além da Voz, Agamben explora o conceito de Absoluto.

(...) Somente a Voz mostra, em uma muda maravilha, o seu lugar inacesso, e pensar a Voz é, então, necessariamente, a atribuição suprema da filosofia. Porém, uma vez que a Voz é aquilo que cinde já sempre toda experiência de linguagem e que estrutura originalmente a diferença de mostrar e dizer, ser e ente, mundo e coisa,

colher a Voz pode significar apenas pensar além destas oposições: logo, pensar o *Absoluto* (...) (AGAMBEN, 2006a, p. 126).

Ou seja, o retorno à infância em *A linguagem e a morte* se faz necessário para mostrar que além da circularidade entre a infância e a linguagem, a coexistência originária entre ambas produz a cada vez o homem como sujeito (AGAMBEN, 2005, p. 59). Com efeito, na medida em que a Voz é este lugar da linguagem e, portanto, simultânea à infância, ao tentar colher e ultrapassar a Voz pretende-se também pensar além da fratura instaurada na linguagem, isto é, ter a experiência da infância, que por sua vez é co-originária à linguagem e somente é experimentada quando expropriada por ela. Isto significa que antes da entrada do homem na linguagem, ou seja, enquanto ele ainda é in-fante, a fratura entre a língua e a fala ainda não foi instaurada na linguagem, daí ser a infância a instância de onde se pode pensar além da Voz e sua cisão, isto é, pensar o *Absoluto*. Somente através de uma experiência originária da infância é que se pode pensar o *Absoluto*, uma vez que nela a fratura da linguagem ainda não foi instaurada. É nesse sentido que Agamben pretende apontar a diferença e a semelhança entre o Absoluto hegeliano e o *Ereignis* heideggeriano, na medida em que ambos, segundo ele, fundam-se na Voz, sem, contudo, buscarem a experiência originária da infância.

O rompimento do silêncio da Voz através da palavra (pensamento), na qual se pretende apreender a Voz como o Absoluto, pressupõe uma ética porque ao fazê-lo busca-se *estar* no lugar originário da linguagem, de modo que “absolva” a cisão característica da linguagem. Nisso consiste a filosofia, na saída e no retorno à sua morada habitual a partir da palavra humana, ou seja, na saída e retorno à Voz enquanto lugar da linguagem, a qual já é desde sempre cindida. Nessa saída, a palavra humana se expõe simultaneamente à maravilha do ser e ao terror do nada, transformando-se em discurso significante e retornando em seguida à Voz como saber absoluto. “O *êthos* do homem enquanto sua morada habitual encontra-se, portanto, para a filosofia, já sempre cindido e ameaçado por um negativo” (AGAMBEN, 2006a, p. 128). Agamben quer dizer que o estar na linguagem consiste na experiência mais habitual do homem, o seu *êthos*, o qual a história da metafísica apresenta como cindido em vivente e linguagem, lógica e ética. Ou seja, segundo ele, “absolver” a cisão predominante na linguagem somente é possível a partir do eclipse da Voz, de modo que a linguagem não tenha seu lugar nem na morte e tampouco na Voz, daí sim, talvez o homem possa ter uma experiência do *êthos* que não seja uma *sigética* (AGAMBEN, 2006a, p. 131).

Ao propor o rompimento do silêncio da Voz, ou seja, que se pense o Absoluto por meio de uma experiência originária da morada habitual do homem através da palavra e não do

silêncio, Agamben propõe nada menos que superar a história da filosofia ocidental, representada aqui por Heidegger e Hegel, que segundo ele ainda pensam no âmbito da Voz e sua *sigética*. Isto é, ambos pensam a Voz enquanto o ter-lugar da linguagem, como o lugar onde ser e tempo co-pertencem-se, diante do que Agamben levanta a questão de como é possível pensar o tempo absoluto, ou seja, pensar a Voz sem estar cindida e, portanto absoluta. Segundo ele, na resposta a esta questão apresenta-se a proximidade e distância entre Hegel e Heidegger (AGAMBEN, 2006a, p. 135).

De acordo com a interpretação de Agamben, Hegel pensa o Absoluto enquanto temporal, ou seja, ele não é o início no sentido de existir antes do tempo, pelo contrário, ele completa o tempo, “[o] espírito pode colher a si mesmo como absolvido somente no fim do tempo” (AGAMBEN, 2006a, p. 136). Entretanto, o ter-sido, com o qual Hegel inicia a negação e a mediação na consciência, de modo que o que é verdadeiro somente o é no fim, segundo Heidegger, constitui um problema pelo fato de que o ter-sido “*não é simplesmente um passado [no sentido temporal], mas um Ge-wesen, ou seja, o recolher-se (ge) daquilo que dura [no sentido infinito e atemporal] e é (wesen)*” (AGAMBEN, 2006a, p. 137). Nesse caso, de acordo com Heidegger, a tentativa de Hegel de não pensar o Absoluto como o início, pelo fato de este pressupor um infinito, acaba nele recaindo. O *Ereignis*, em contrapartida, enquanto busca pensar a co-pertença (*zusammengehören*) de ser e tempo, não pensa a relação entre dois preexistentes, “*mas como aquilo que unicamente os conduz ao que lhes é próprio, como o Es que ‘dá’ nas expressões: es gibt Sein, es gibt Zeit*” (AGAMBEN, 2006a, p. 137).

Entretanto, não obstante as proximidades e diferenças entre Hegel e Heidegger no que tange ao pensamento do Absoluto, Agamben diz que ambos o pensam no âmbito da Voz, portanto, da cisão e da *sigética* que a caracteriza. Em relação ao *Ereignis* heideggeriano, que tenta pensar a co-pertença de ser e tempo, Agamben diz que ele nada mais faz do que pensar o ter-lugar da linguagem na Voz, isto é, Heidegger busca pensar a Voz em si mesma, “*absolvida da negatividade, a Voz absoluta*” (AGAMBEN, 2006a, p. 138). Isso, de acordo com a tese defendida por Agamben ao longo do seminário, significa que no *Ereignis* Heidegger procura pensar “*o ter-lugar da linguagem, sem tomar em consideração aquilo que, neste ter-lugar, é dito, formulado em proposições*” (AGAMBEN, 2006a, p. 138). Ou seja, Heidegger tenta pensar, no *Ereignis*, o ser de forma que ele não seja o fundamento do ente, a ponto de o ser mesmo ser pensado em função do ente. Pelo contrário, Heidegger tenta pensar o ser como evento no tempo, isto é, de modo não metafísico. Sendo assim, se a história da metafísica vista a partir do *Ereignis* é a história do subtrair-se do destinante em favor das destinações, o mesmo ocorre com a Voz, que, segundo Agamben, se comparada ao *Ereignis*,

consiste naquilo que é suprimido em favor do que é dito na instância de discurso (AGAMBEN, 2006a, p. 138).

Assim como a Voz, que em si mesma é indizível e inapreensível, tudo indica que o *Ereignis* também o é, portanto ele também se apresenta como um fundamento místico. Ou seja, pensar a Voz e o *Ereignis* absolutamente, isto é, enquanto absolvidos de sua negatividade, consiste num desafio que envolve nada menos que superar a tradição filosófica ocidental. No caso do *Ereignis*, Agamben cita a afirmação que o próprio Heidegger faz em *Zeit und Sein*, de que “Nós não podemos jamais nos representar o *Ereignis*” (Heidegger, apud, AGAMBEN, 2006a, p. 138). De acordo com Agamben, tanto o *Ereignis* heideggeriano quanto o Absoluto hegeliano se apresentam como o próprio destinante, cuja essência ao invés de ser o ocultar-se, pelo contrário, é o destinar-se sem destino, o que significa que em ambos se dá uma supressão do início, que paradoxalmente coincide com o mostrar-se da Voz. Portanto, a Voz enquanto fundamento indizível e inapreensível, se comparada ao *Ereignis*, “mostra a si mesma como aquilo que, permanecendo não dito e não significado em toda palavra e em toda transmissão histórica, destina o homem à história e à significação, como a *transmissão indizível* que funda toda tradição e toda palavra humana” (AGAMBEN, 2006a, p. 139). O mesmo se dá na comparação que Agamben faz entre a Voz e o Absoluto hegeliano, o qual não é totalmente isento de relação e de movimento, pelo contrário, o Absoluto é a relação e movimento absolutos, nos quais ele mostra a si mesmo. “*O mostrar-a-si é a relação absoluta, a qual não mostra e significa outro, mas somente a si*. O Absoluto é o mostrar-a-si-mesmo da Voz” (AGAMBEN, 2006a, p. 139).

Ou seja, Agamben insere Heidegger e Hegel no mesmo âmbito em que a fundamentação da metafísica se dá na pura negatividade, isto é, na Voz, portanto numa fundamentação mística. Ambos tentaram, segundo Agamben, cada um a seu modo, pensar a Voz como absolvida (não cindida); no entanto, em Hegel e Heidegger, a morada habitual do homem, o seu *êthos*, na medida em que é a Voz enquanto lugar da linguagem, ainda mantém-se metafisicamente cindida. Daí a proposta da experiência da infância como o que possibilita uma ética originária.

Nesse caso, o objetivo da nossa tese de pensar o modo como Heidegger “abandona” paulatinamente o fundamento e aproxima-se do mistério recebe uma resposta (e até mesmo um golpe) em *Infância e história* e, sobretudo, em *A linguagem e a morte*. Se concordarmos com Agamben, a despeito dos seus avanços, Heidegger ainda pensa em termos de um fundamento místico para a questão do ser. Mesmo que deixássemos de pensar em termos de um “abandono” do fundamento para pensar a partir de uma identificação do fundamento com

o mistério, segundo Agamben, ainda pensaríamos no âmbito da Voz, onde impera a mística com a sua *sigética* como o fundamento negativo da metafísica.

No entanto, há que se considerar o fato de que Agamben concebe a metafísica e a negatividade de modo completamente diferente do modo pensado por Heidegger. O mesmo ocorre com o mistério, que, tal como Agamben o entende, parece-nos ser pensado de forma diferente da de Heidegger. No que tange à negatividade, já vimos acima que a concepção de negatividade que Agamben defende é aquela na qual a linguagem ainda mantém uma estreita relação como a voz animal, portanto substancialmente diferente de Heidegger, que pensa a negatividade no sentido ontológico-existencial e, sobretudo a linguagem como radicalmente separada da voz. Em relação à metafísica, a despeito de Heidegger propor, no período da metafísica do ser-aí, uma metafísica como evento que ocorre na finitude do ser-aí, já no início dos anos trinta ela passa a ser desfavorável à questão do ser, portanto, pensar o *Ereignis* (com o qual Heidegger pretende pensar o ser sem recorrer à metafísica) nos termos da Voz enquanto fundamento negativo da metafísica é tentar inseri-lo em um âmbito do qual ele procura distanciar-se.

O mistério, tal como Agamben o aborda desde *Infância e história* e retoma em *A linguagem e a morte*, está relacionado à infância, a qual é originariamente constitutiva do homem e que introduz neste, quando ele entra na linguagem, a cisão entre língua e fala, suprimindo assim a infância. Ora, se Agamben pensa a linguagem enquanto relacionada com a voz animal, o mistério e sua inefabilidade também está no âmbito desta mesma voz, portanto da metafísica. Em *Infância e história*, ao elucidar a infância e sua relação com a linguagem, no sentido de que é a sua “origem transcendental”, Agamben atribui à infância tanto o mistério quanto o inefável.

(...) *O inefável é, na realidade, infância.* A experiência é o *mysterion* que todo homem institui pelo fato de ter uma infância. Este mistério não é um juramento de silêncio e de inefabilidade mística; é, ao contrário, o voto que empenha o homem com a palavra e a verdade (...) (AGAMBEN, 2005, p. 63).

A experiência da infância refere-se a um mistério inefável para o homem, porém, Agamben pretende que tal experiência não seja absolutamente mística (*sigética*), uma vez que a infância é a instância a partir da qual o homem, ao invés de calar-se, pode encontrar uma solução na linguagem e na história. Ou seja, ao propor o caráter misterioso e inefável da experiência da infância como um compromisso do homem com a palavra (pensamento) e com a verdade (aparentemente em sentido diferente do concebido por Heidegger, a saber, como

ἀληθεία), Agamben pensa um engajamento ético do homem a partir da infância, na qual ele não é primordialmente falante, ainda que possua a língua. Para Agamben, tanto em *Infância e história* quanto em *A linguagem e a morte*, o mistério é inefável e está sempre relacionado à essa experiência originária da infância, mediante a qual, segundo ele, é possível romper o silêncio e a cisão próprios da Voz.

Em *A linguagem e a morte*, ao recorrer ao mistério eleusino, que na *Fenomenologia do Espírito* significa “ter a experiência da negatividade que desde sempre é inerente a todo querer-dizer, a toda *Meinung* de uma experiência possível” (AGAMBEN, 2006a, p. 28), Agamben atribui ao mistério uma inefabilidade, tal como em *Infância e história*. Nesse caso, o mistério é relacionado à experiência da negatividade, que de acordo com Agamben é sempre inefável, indizível. Entretanto, merece atenção o fato de, ao buscar uma comparação da relação entre a negatividade e o mistério no pensamento de Heidegger, Agamben mencionar o modo como em *Ser e tempo* a negatividade é “revelada ao *Dasein* no ponto em que, na experiência daquele “mistério” que é o ser-para-a-morte, ele é autenticamente o seu *Da*” (AGAMBEN, 2006a, p. 30). Ora, em *Ser e tempo* o mistério não é explicitamente mencionado por Heidegger, portanto a relação entre o mistério e a negatividade e, por conseguinte, com o ser-para-a-morte é aventada por Agamben.

Com efeito, de acordo com o já visto, pode-se encontrar um aceno ao *Ereignis* em *Ser e tempo*, porém, parece-nos que o mistério tal como Heidegger o concebe e que aparece primeiramente, segundo temos conhecimento, na conferência *Da essência da verdade*, de 1930, é mencionado em uma via de pensamento na qual o ser-a-para-a-morte e a negatividade nele alcançada, sobretudo esta última, já passou por uma radicalização que culminou no Nada como o véu do ser, portanto como co-originário ao ser.

(...) Na medida em que existe, o ser-aí instaura (*verwahrt*) o primeiro e o mais amplo não-desvelamento (*Un-entborgenheit*), a não-verdade (*Un-wahrheit*) original. A não-essência (*Un-wesen*) original da verdade é o mistério (*das Geheimnis*) (...) Para o bom entendedor certamente o “não” da não-essência original da verdade como não-verdade aponta para o âmbito ainda não experimentado da verdade do ser (e não apenas do ente) (...) (GA 9, p. 194).

Ou seja, já se inicia na década de trinta um “deslocamento” em que o ser-aí deixa de ser o centro da questão do ser, de modo que o *Ereignis* é justamente uma proposta de se pensar o ser sem que o ser-aí e sua finitude, ainda que radicalizada, pressuponha uma subjetividade, bem como pensar o ser sem a referência ao ente. Embora o não-desvelamento enquanto não-verdade original seja instaurado enquanto o ser-aí existe, trata-se de uma

dimensão do ser que é o mistério e que é inefável e irrepresentável, isto é, o mistério é o não desvelado do ser, de modo que experimentá-lo, supondo que isso seja possível, não se refere à experiência de uma infância do homem, como defende Agamben. Ou seja, no *Ereignis* enquanto co-pertencimento de ser e tempo, no qual ocorre a doação do ser simultânea ao seu velamento, o mistério é o velado do ser, mas nem por isso ausente. É esta paradoxal presença não manifesta do mistério enquanto o velado do ser que torna o *Ereignis* não representável e, portanto, não exprimível. Daí ser o pensamento do ser enquanto *Ereignis* fundado numa *sigética*, que não obstante não exclui de todo uma “experiência” do *Ereignis*, assim como do mistério, a qual acreditamos ser possível primordialmente através da *Stimmung*, que segundo Heidegger antecede toda fala²⁸.

Parece-nos que a tensão que há entre Heidegger e Agamben está no fato de que Agamben não vê o problema da metafísica especificamente na subjetividade, ainda que a pense como co-originária à linguagem enquanto supressão da infância do “homem”. O problema que Agamben vê na subjetividade é o fato de ela, enquanto expressão do sujeito da linguagem, já encontrar-se na fratura própria da linguagem. No entanto, ao se propor uma nova experiência da infância através da palavra “humana”, pressupõe-se uma subjetividade, ainda que de acordo com o pretendido por Agamben não esteja sob o domínio da Voz e da linguagem e, por conseguinte, de sua cisão enquanto fundamento indizível, ao passo que Heidegger, no *Ereignis*, procura pensar além da subjetividade e, por conseguinte, do homem (sujeito) enquanto animal, o que segundo ele inevitavelmente recai na metafísica.

Ou seja, para Agamben o homem é originariamente (ou naturalmente) dotado de língua, porém não falante, de modo que é através da fala que ele se constitui como sujeito da linguagem (AGAMBEN, 2005, p. 64), diante do que ele propõe uma experiência originária da infância como superação da metafísica. Isto é, justamente na dimensão natural (animalidade) do homem, onde Heidegger vê uma queda na metafísica, Agamben vê a possibilidade de superá-la.

Em outros termos, ainda que Agamben tente superar a Voz e sua fratura entre língua e fala a partir da infância, ele a pensa a partir do homem enquanto vivente e com isso sucumbe à concepção tradicional do homem enquanto animal racional, algo que Heidegger tenta contornar desde o início de sua trajetória. Isto é, ao buscar pensar o impensado em Heidegger, Agamben trata justamente de temas que Heidegger não pensou ou pelo menos evitou, a saber, a relação entre voz e linguagem, a animalidade do homem e a ética. Todos, de

²⁸ Veremos no capítulo IV como nas *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*, a disposição fundamental da angústia é substituída pela tonalidade afetiva da reserva.

acordo com Heidegger, tributários da metafísica. Podemos dizer, portanto, que Agamben procura superar a metafísica a partir da própria metafísica, ao passo que Heidegger dela se afasta mediante um experimento de pensamento que, ao contrário do que Agamben e outros filósofos contemporâneos o acusam, não pertence ou pelo menos pretende não pertencer ao âmbito da metafísica.

No entanto, o nosso objetivo de expor como se dá o “abandono” do fundamento e a aproximação do mistério deve considerar, mediante a crítica de Agamben, a possibilidade de que o pensamento de Heidegger sucumbe à metafísica através da voz do ser. O nosso desafio é defender essa presença não manifesta do mistério sem que ele mesmo não se apresente como um fundamento metafísico (místico), dada a sua inapreensibilidade e inefabilidade, o que faria com que a tese do “abandono” do fundamento nada mais seria que a “substituição” do fundamento pelo mistério como outro fundamento ainda mais radical. Ademais, a presença paradoxal do mistério enquanto o velado do ser deve ser pensada como temporal, de forma que o mistério não seja um fundamento a-histórico. O modo como o mistério “constitui” o *Ereignis*, ainda que de forma oculta sem ser atemporal, é uma questão a ser considerada. De fato, se o mistério for a-temporal ele nada mais é que outra expressão, radicalizada, do Absoluto hegeliano.

1.6 A necessidade de uma revisão do projeto da ontologia fundamental

De acordo com o acima exposto, pode-se perceber que com a ontologia fundamental Heidegger procura seguir uma via contrária à da tradição. Por isso ele tece uma avaliação negativa da metafísica, mais especificamente enquanto ela é dependente da lógica, como uma via que, ao contrário do que ele chegou a acreditar em seu texto de habilitação em 1916, impede uma autêntica colocação da questão do ser. Sendo assim, é imperativo que um caminho inverso seja proposto. Se a ontologia tradicional priorizou o ente em detrimento do ser e este em si mesmo só é apreendido por meio do ente, faz-se necessário estabelecer um ente que não seja subsistente, que se caracterize essencialmente por uma negatividade. No entanto, a despeito dos avanços da analítica existencial, há uma aparente predominância do ontológico sobre o ôntico. Isto fica claro no § 41, quando Heidegger diz que a totalidade da estrutura do cuidado “não pode ser reconduzida a um ‘elemento primário’ ôntico”. Ora, a caracterização do cuidado como repleto de negatividade, mesmo que constituído de uma dimensão ôntica, é uma afirmação existencial-ontológica, o que significa que é pressuposta uma predominância do ontológico sobre o ôntico na analítica. Diante disso, se for levado em

conta o § 83 de *Ser e tempo*, onde Heidegger se questiona se a ontologia deve ser fundamentada ontologicamente ou se ela carece de um fundamento *ôntico* (SZ, p. 436), deve-se concordar que, de acordo com o parágrafo final de *Ser e tempo*, essa questão não está resolvida no âmbito da analítica existencial.

De fato, a ontologia fundamental tem a analítica do ser-aí como a preparação para a elaboração de uma ontologia como *ciência do ser*. Isto, segundo Heidegger, significa que “a própria ontologia não pode ser fundamentada de maneira puramente ontológica. A sua própria possibilitação (*Ermöglichung*) é remetida a um ente, isto é, a algo ôntico: o ser-aí” (GA. 24, p. 26). No entanto, o ser-aí se constitui tanto da dimensão ôntica quanto da dimensão ontológica e seu ser, o cuidado, somente pode ser apreendido enquanto totalidade estrutural existencial-ontologicamente. Nesse caso, enquanto a questão da ambiguidade entre ôntico e ontológico não for solucionada, a analítica encontra-se num impasse. Essa diferença entre a dimensão ôntica e a dimensão ontológica precisa ser manifesta na finitude do ser-aí e somente assim a ontologia poderia ter uma fundamentação ôntico-ontológica e ao mesmo tempo não cair na tentação de tomar o ser como outro ente. Isto implica em rever o projeto da ontologia fundamental, de modo que a finitude do ser-aí seja radicalizada em sua constituição ôntico-ontológica, afastando assim os enganos suscitados pelas primeiras leituras de *Ser e tempo*, nas quais foi apontada uma espécie de antropologia, assim como os acenos a um subjetivismo metafísico ainda presentes na analítica existencial. Heidegger passa então a atuar em duas grandes frentes: a ontologia Aristotélica, que segundo ele fora mal interpretada por toda a tradição, que a compreendeu como uma ontoteologia e que deu margem para a prevalência da metafísica enquanto tributária da lógica na questão do ser e, estreitamente relacionada a isso, está a questão do sujeito moderno, que nada mais é que uma radicalização dessa orientação ontoteológica da interpretação da ontologia aristotélica, feita ao longo da tradição da filosofia ocidental. Ou seja, a questão da diferença entre o ente enquanto tal e no seu todo, que sempre foi um problema para a ontologia tradicional, que na busca de solucioná-lo acabou incorrendo em uma metafísica, a despeito dos avanços da analítica existencial, ainda permanece sem solução. Essas questões justificam o “salto” na metafísica iniciado logo após *Ser e tempo*, no período da *metafísica do ser-aí*.

Nesse período, com o salto no interior da metafísica, Heidegger inicia uma avaliação positiva da metafísica que a princípio destoa do propósito da ontologia fundamental. A despeito dessa avaliação positiva da metafísica durar um período curto, de 1927-1930/31, ela é fundamental para compreender o desenrolar do pensamento do Heidegger tardio, sobretudo no que tange ao seu afastamento da metafísica através do pensamento desta última como

história do ser, que pode também ser compreendido como um “abandono” do *fundamento* e uma aproximação do *mistério*, uma vez que depois de 1931 Heidegger inicia uma recusa da linguagem da metafísica e seu cunho fundacional.

Para o que propomos com nossa tese, pode-se dizer que em *Ser e tempo* já se encontra, de forma embrionária, uma tentativa de rompimento com o fundamento no sentido positivo do termo, na medida em que apresenta a negatividade enquanto ausência de fundamento como característica do ser-aí e, por conseguinte, da ontologia enquanto ciência do ser. Concomitante a isso, pode-se dizer que também há em *Ser e tempo* um aceno ao mistério, na medida em que a origem ontológica da negatividade conduz, futuramente, para o *Ereignis*, que é o acontecimento apropriador em que o ser se doa ao ser-aí e este acolhe o ser e que consiste num evento a partir do qual se pode pensar o ser como mistério, uma vez que no *Ereignis*, com vimos, ao mesmo tempo em que ocorre a doação do ser, se dá também o seu ocultamento, que é o não desvelamento do ser, ou seja, o mistério. Entretanto, muita coisa ocorreu entre *Ser e tempo* e o período em que Heidegger inicia o pensamento do ser como verdade e não-verdade que acontece na história. Neste caso, antes de abordarmos o mistério nesse período, faz-se necessária uma exploração do “período metafísico” de Heidegger, cujo objetivo é compreender como nele há uma preparação do terreno para que Heidegger rompa (ou não) com a metafísica e busque um pensamento originário do ser. É neste último que pretendemos mostrar como o mistério apresenta-se como o “abandono” ou como a “substituição” do fundamento; de modo que neste último caso não poderíamos dizer que Heidegger rompe definitivamente com a metafísica.

CAPÍTULO II

A METAFÍSICA DO SER-AÍ COMO PROPEDEÚTICA AO PENSAMENTO DO SER COMO MISTÉRIO

2.1 Delimitação da metafísica do ser-aí no pensamento de Heidegger

O “período metafísico” de Heidegger, no qual ocorre o “salto na metafísica”, é denominado por Steven Galt Crowell como a “década metafísica” de Heidegger, que segundo ele vai de 1927 até 1937 (CROWELL, 2002, p. 349). François Jaran, por sua vez, considera o período de 1927 a 1930/31, a metafísica do ser-aí, a própria *viragem* (*Kehre*), de modo que o ensaio de 1929, *Da essência do fundamento*, constitui uma superação da ontologia fundamental concomitante ao cumprimento da metafísica do ser-aí (JARAN, 2006, p. 280-281). Isto é, com a radicalização da finitude e a concretização da metafísica do ser-aí, segue-se um abandono desta última que se inicia já em 1929. Entretanto, é depois de 1930/31 que comumente se atribui o início do afastamento definitivo da metafísica, pelo fato de ela pouco favorecer o pensamento originário do ser. Isto é importante para o nosso propósito porque é a partir de 1930 que surgem as primeiras menções explícitas ao mistério do ser.

A despeito da farta literatura secundária sobre o pensamento de Heidegger, a metafísica do ser-aí é um tema pouco explorado em sua totalidade, uma vez que, embora se trate de um período no qual se pressupõe que haja uma radicalização da ontologia fundamental, pode-se dizer que é intermediário entre ela e o pensamento da história do ser. A compreensão das intuições importantíssimas surgidas na metafísica do ser-aí se dá somente se se leva em conta o programa da metafísica do ser-aí em seu todo. Isto confere a esse projeto uma importância similar às duas vias entre as quais se encontra, constituindo mesmo um elo entre ambas. Ou seja, em que pese o seu caráter aparentemente contraditório e ambíguo, a ponto de não se encontrar facilmente um conteúdo preciso para o programa da metafísica do ser-aí, a única coisa certa é que nesse período a ontologia fundamental está num processo de se recompor ou se decompor, de sorte que ele consiste num ponto de viragem para o pensamento da história do ser (GRONDIN, 1999, p. 25). Por isso, não se pode negar a importância desses anos turbulentos para o desenvolvimento do pensamento de Heidegger.

Como visto anteriormente, a analítica existencial não está de todo isenta da metafísica. Trata-se, portanto, de partir dela para encontrar o motivo da repentina avaliação positiva da metafísica, feita por Heidegger, a ponto de ele mesmo se autodenominar como

metafísico, na medida em que propõe uma metafísica ôntica. Ora, se levarmos em conta a sua crítica à orientação metafísica que a ontologia tradicional adotou ao longo da história do pensamento ocidental, tal avaliação positiva da metafísica soa um tanto estranho. No entanto, como veremos a seguir, esse salto na metafísica logo após a publicação de *Ser e tempo* é fundamental como preparação, consciente ou não, para o abandono do modelo metafísico de pensamento em favor do pensamento da história do ser.

A questão da origem ontológica da negatividade, esboçada na analítica existencial e desenvolvida em 1929, na preleção *Que é Metafísica?* e no ensaio *Da Essência do Fundamento*, ainda que traga em si, de forma rudimentar, a questão do *não* enquanto não do nada e do *não* enquanto não da diferença ontológica, cuja radicalização culmina no *Ereignis*, trata-se apenas uma das várias perspectivas pelas quais se pode explorar a avaliação positiva da metafísica feita por Heidegger logo após a sua obra principal. Essa multiplicidade de perspectivas é atestada pelas várias interpretações acerca do texto do verão de 1928, *A fundamentação metafísica da lógica segundo Leibniz*, considerado como o anúncio do projeto de uma metafísica do ser-aí.

Para Jean Greisch, por exemplo, o interesse de Heidegger pela metafísica logo após a publicação de *Ser e tempo* não significa que ele aceita que tenha assumido uma postura metafísica na analítica existencial. Pelo contrário, a analítica existencial é provisória e sua característica principal é a neutralidade, a qual Heidegger pretende defender ao interpretar a si mesmo no texto de 1928. Isto é, embora inicie um salto na metafísica, ele tenta mostrar que em *Ser e tempo* não há uma posição metafísica qualquer, devido à neutralidade da analítica no que diz respeito a qualquer engajamento metafísico (GREISCH, 1992, p. 334). De fato, a neutralidade do ser-aí é um dos temas centrais abordados no texto de 1928, juntamente com o problema do ente no todo e, por conseguinte, com o problema da subjetividade, o que explica o motivo das múltiplas interpretações desse texto. Nesse caso, pode-se extrair desse texto um diálogo com a dialética transcendental de Kant, como fez Steven Crowell (2002), com o anúncio de uma apropriação e radicalização da *metafísica naturalis* kantiana através da metafísica do ser-aí, como fez François Jaran (2006), com uma polêmica com o naturalismo, como fez Raoni Padui (2013), bem como um diálogo com Aristóteles, que é em alguma medida mencionado por todos, porém sem lhe dar a devida importância. Dentre eles, apenas François Jaran explora com mais detalhes a bifurcação na filosofia primeira, presente na *Metafísica* de Aristóteles, em função de sua tese, que de certo modo procura defender uma identificação da metafísica do ser-aí com a *filosofia teológica* (θεολογική φιλοσοφία) Aristotélica, sobretudo porque é a partir da bifurcação presente na *filosofia primeira* (πρώτη

φιλοσοφία) de Aristóteles que Heidegger busca uma solução para a questão do ente no todo e, por conseguinte, do ser em geral. Isto é, devido à abrangência da metafísica do ser-aí, todas as interpretações acima mencionadas são pertinentes, ainda que parciais.

Não pretendemos, contudo, propor um estudo exaustivo da metafísica do ser-aí. Nesse caso, a nossa breve incursão por esse tema visa mostrar como o pensamento do ser como mistério consiste numa tentativa de Heidegger em pensar o ser a partir do ser mesmo, sem o recurso ao modo metafísico tradicional de pensar, o que implica em um abandono do fundamento, seja ôntico ou ontológico, ou ôntico-ontológico, como pretendido pela metafísica do ser-aí. Daí a necessidade de uma exposição desse período com o intuito de mostrar como nele Heidegger ainda se mantém na busca de uma fundamentação para a ontologia. Sendo assim, o caminho pelo qual abordaremos a metafísica do ser-aí é o que se inicia com a necessidade de se resolver a questão do ente no todo, mencionado no § 83 de *Ser e tempo* e que traz à tona certa ambiguidade presente na analítica existencial, que transita entre o caráter ôntico e o ontológico do ser-aí, tendendo a priorizar a dimensão ontológica como a única por meio da qual se pode apreender existencial-ontologicamente o cuidado como ser do ser-aí e a temporalidade como seu fundamento. Ora, a questão que surge a partir daqui e que estará no centro do pensamento heideggeriano no período da metafísica do ser-aí será a de como manter os ganhos da analítica existencial na medida em que retoma a importância do ente em sua totalidade para a ontologia fundamental. Isto é, como tratar da questão de um possível fundamento ôntico para a ontologia sem incorrer em uma metafísica no sentido tradicional do termo, cujo fundamento é um ente supremo, desconsiderando assim a diferença ontológica, uma descoberta essencial da analítica existencial²⁹, embora apenas timidamente esboçada nas seções publicadas de *Ser e tempo*?

Por isso, no texto do verão de 1928 sobre *A fundamentação metafísica da lógica segundo Leibniz* Heidegger se empenha em revisar a ontologia fundamental, de modo a inserir e solucionar a questão do ente no todo, o que implica em fazer um diagnóstico da constituição ontoteológica da metafísica tradicional. Para essa tarefa se faz necessário o salto na

²⁹ Segundo Enrico Berti, a ideia da diferença ontológica já estava presente em Carl Braig, no seu tratado *Vom Sein. Abriß der Ontologie* (1896), no qual Braig buscava mostrar que “a filosofia é concebida como investigação, a partir da multiplicidade dos significados do ser, e coordenada segundo a analogia de atribuição, de um significado fundamental capaz de conferir unidade a todo o ser”. O significado fundamental, segundo Braig, é Deus concebido como *Ipsum esse*, que se diferencia dos entes individuais, de modo que a ontologia tem sua realização na teologia (BERTI, 2001, p. 477). Ora, como veremos adiante, tanto a analogia da atribuição quanto o Deus enquanto fundamento da ontologia são decorrentes de uma interpretação escolástica da *Metafísica* de Aristóteles, frente a qual Heidegger irá se opor. Sendo assim, pode ser aceito o fato de a pressuposição da diferença ontológica já estar presente no tratado de Braig e que possa ter tido influência sobre Heidegger; contudo, o filósofo de *Ser e tempo* dá uma significação para a diferença ontológica que não está no âmbito da escolástica e, sim, em sua própria leitura do Estagirita.

metafísica, que se dá mediante uma metontologia, que nada mais é que uma metafísica ôntica fundada no ser-aí finito, isto é, ocorre uma mudança interna (μεταβολή) na ontologia fundamental, o que torna possível a metafísica do ser-aí. No entanto, antes de analisar o texto de 1928 é necessário que façamos uma análise do § 83 de *Ser e tempo* com o intuito de identificar como, na analítica existencial, encontram-se indícios que apontam para a nova direção que o pensamento de Heidegger assumirá futuramente.

2.2 A possibilidade de um fundamento ôntico para a ontologia e os acenos à ampliação do projeto de *Ser e tempo*

No § 83 de *Ser e tempo*, ao fazer um balanço de qual foi o objetivo da analítica existencial empreendida no decorrer das duas seções, Heidegger reafirma algo constantemente enfatizado ao longo da analítica, sobretudo na segunda seção, a saber, que ela consistia “em interpretar, de maneira ontológica e existencial, a *totalidade originária* (*ursprüngliche Ganze*) do ser-aí fático, em vista das possibilidades de sua existência própria e imprópria, *a partir de seu fundamento* (*aus seinem Grunde*)” (SZ, p. 436). No entanto, ainda que o ser do ser-aí tenha sido manifesto como o cuidado enquanto *totalidade originária*, da mesma forma que a temporalidade como o seu *fundamento*, ainda resta muito a se conquistar, pois “[a] exposição (*die Herausstellung*) da constituição ontológica do ser-aí é, porém, apenas *um caminho*. A *meta* é a elaboração (*die Ausarbeitung*) da questão do ser em geral. A analítica *temática* da existência necessita, por sua vez, da luz da ideia de ser em geral, antes esclarecida” (SZ, p. 436). Ao afirmar que a demonstração da constituição ontológica do ser-aí (o cuidado enquanto ser do ser-aí) é apenas “*um caminho*”, pressupõe-se que existam mais alternativas a serem exploradas na *meta* que é recolocação da questão do ser. Ou seja, a analítica *temática* da existência, pelo fato de necessitar da luz da ideia de ser em geral, implica que a analítica deve levar em conta os demais entes que não possuem o modo de ser do ser-aí. Ora, o próprio ser-aí, enquanto fático, se encontra lançado em meio aos demais entes, de modo que é o ser-lançado em meio aos entes não dotados do modo de ser do ser-aí que faz com que a ideia de ser em geral não se dê por meio “da ‘abstração’ lógico-formal, ou seja, sem ter um horizonte seguro de pergunta e resposta” (SZ, p. 437).

Trata-se de uma constatação de que enquanto a questão do ser do ente em geral não for devidamente esclarecida a analítica existencial mantém-se excessivamente formal. A *totalidade originária* do ser-aí não pode excluir definitivamente o seu caráter ôntico em favor de uma formalização extrema, pois a analítica parte da cotidianidade, do ser-aí fático em

direção a uma apreensão de seu ser, isto é, de seu si mesmo ontológico existencial. Isto significa que a interpretação da totalidade originária do ser-aí deve fazer o caminho de volta. Somente assim a analítica se mantém no parâmetro orientador de toda questão filosófica: “a filosofia é uma ontologia fenomenológica universal originada da hermenêutica do ser-aí, que, enquanto analítica da *existência*, amarra o fio de todo questionamento filosófico donde ele *brota* e para onde ele *retorna* (*woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt*)” (SZ, p. 436). De fato, por meio da analítica existencial, o questionamento filosófico *brota* da cotidianidade, onde o ser-aí, enquanto ser-no-mundo, se encontra lançado em meio aos entes, de modo que a analítica se encarrega de explicitar a *existência*, enquanto caráter exclusivo do ser-aí, como o que o distingue radicalmente dos demais entes. Sendo assim, o *retorno* ao lugar de onde *brota* significa que o caminho de volta à cotidianidade e, por conseguinte, aos entes intramundanos, os quais remetem à facticidade do ser-aí, faz surgir a necessidade de que os demais entes que não possuem o modo de ser do ser-aí sejam reconsiderados, uma vez que não se pode elaborar uma ontologia que desconsidere totalmente os demais entes sem que se caia numa mera especulação abstrata. Por outro lado, deve-se evitar a concessão de uma prioridade ao ente subsistente, tal como fizera a ontologia tradicional, o que incorreria em um naturalismo³⁰ ou positivismo e, conseqüentemente, numa metafísica cujo fundamento é o ente não dotado do modo de ser do ser-aí. Diante disso, surge a necessidade de encontrar um caminho por meio do qual o ente no todo assuma seu lugar na questão ontológica sem que com isso ocorra uma recaída na orientação metafísica, presente na ontologia tradicional.

Quando Heidegger diz que essa tese não consiste num dogma, mas sim num problema fundamental ainda “velado”, que é o de saber se é possível para “a ontologia se fundar (*begründen*) *ontologicamente* ou ela também necessita para isso de um fundamento *ôntico*? E *que* ente deve assumir a função fundamentadora?” (SZ, p. 436), ele indica três temas centrais com os quais se ocupará nos anos seguintes à publicação de *Ser e tempo*. O primeiro diz respeito à diferença ontológica (estritamente relacionada à diferença entre o ser-aí e os demais entes) subjacente na analítica existencial e desenvolvida posteriormente. O segundo diz respeito à necessidade de se encontrar um fundamento metafísico ôntico para a ontologia. E o terceiro tema, que nada mais é que um desdobramento dos dois primeiros, a necessidade de uma metafísica que considere o ente no todo, desde que se funde no ser-aí finito como o ente *que* deve assumir a fundamentação. Isto é, o desenvolvimento desses temas

³⁰ Segundo Raoni Padui, Heidegger não usa o termo “naturalismo”, mas tem isso em mente quando critica o “positivismo”, uma vez que ambos os empreendimentos reduzem a dimensão ontológica a uma explanação ôntica das ciências positivas (PADUI, 2013, p. 61).

aponta para a necessidade de uma radicalização da finitude do ser-aí. O grande problema é que o ente no todo passa a ter uma autonomia em relação ao ser-aí, de modo que se faz necessário estabelecer um vínculo entre a totalidade de entes e o ser-aí. Ou seja, o privilégio ôntico-ontológico do ser-aí como o ente por meio do qual se deve recolocar a questão do ser é, a princípio, ameaçado pela autonomia do ente em sua totalidade. No entanto, como veremos, a suposta autonomia do ente subsistente em relação ao ser-aí é necessária para a retomada da questão do ente no todo ao mesmo tempo em que se busca reafirmar a neutralidade e a finitude do ser-aí, de modo a tornar possível uma metafísica na qual ele seja o fundamento.

O que foi conquistado na analítica existencial em termos de traçar uma diferença que ressalte a primazia do ser-aí em relação aos demais entes subsistentes “é apenas o *ponto de partida* (*Ausgang*) da problemática ontológica, mas nada sobre o que a filosofia possa se tranquilizar (*sich beruhigen*)” (SZ, p. 437). Com efeito, a analítica defende um privilégio ôntico-ontológico do ser-aí que, enquanto ser-no-mundo, é o único ente mundano e que por constituir-se ontologicamente de mundo, sem aspas, é o único para quem os demais entes que vêm ao encontro no mundo circundante podem ser com ou sem sentido. Estes, por sua vez, também mantêm uma diferença entre si, pois são: 1) os entes disponíveis para o manuseio (*Zuhanden*) e que são considerados os mais próximos por serem aqueles com os quais o ser-aí se ocupa na lida cotidiana; 2) e os entes aí subsistentes (*Vorhanden*) e que são aqueles não tão próximos ou que já foram próximos e receberam um sentido na lida cotidiana, mas que por algum motivo se afastaram da esfera de sentido, contudo, se mantêm como entes intramundanos, embora sejam vistos como subsistentes, portanto, como passíveis de serem apreendidos primeiramente de modo teórico. Em relação a isso, Heidegger diz que existem três modos por meio dos quais o manual perde a sua manualidade: a estranheza (*Auffälligkeit*), a impertinência (*Aufdringlichkeit*) e a importunidade (*Aufsässigkeit*). Contudo, a manualidade é “compreendida em si mesma no manuseio com o que está à mão (*Zuhandenen*), ainda que de modo não temático (*unthematisch*). Ela não desaparece simplesmente, mas se despede, por assim dizer, na estranheza (*Auffälligkeit*) do inutilizável (*Unverwendbaren*)” (SZ, p. 74).

Entretanto, além desses dois tipos de entes intramundanos acima mencionados, que de algum modo têm seu sentido de acordo com o projeto e as possibilidades do ser-aí enquanto ser-no-mundo, Heidegger vai conceber, como a natureza, o “mundo” enquanto mera totalidade de entes e que se apresenta como o limite entre o ente intramundano e o

“extramundano”³¹. Em outras palavras, Heidegger faz a diferenciação entre os entes intramundanos e entre estes e a natureza enquanto o limite entre o intramundano e o extramundano. Essa diferenciação tem o objetivo de contornar o naturalismo/positivismo presente na ontologia tradicional, a qual, segundo Heidegger, se orienta pelos entes naturais sem levar em conta a facticidade do ser-aí como ser-no-mundo, que embora seja distinto do ente natural, o qual se apresenta como fato bruto, se encontra em meio aos entes, com os quais se ocupa na lida cotidiana e é o único para quem os entes são com ou sem sentido.

Para mostrar como essa diferenciação entre o ser-aí e os demais entes, esboçada na analítica existencial, recebe uma radicalização na preleção do verão de 1927 sobre *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, adiantaremos o resultado de uma análise que faremos mais detalhadamente a seguir, pois o suposto resultado nada mais é que uma problematização feita por Heidegger, para a qual ele buscará uma solução no texto de 1928 sobre *A fundamentação metafísica da lógica segundo Leibniz*. No fim do § 15 da preleção do verão de 1927, depois de ter feito uma equiparação entre os entes intramundanos e a natureza, de sorte que a esta última é concedida, além de uma autonomia frente ao ser-aí, a possibilidade de vir a ser intramundana, Heidegger se questiona sobre a possibilidade de um conceito uniforme de ser em geral (*einheitlichen Begriff des Seins überhaupt*) que unifique o ser-aí e a natureza entendida como totalidade de entes.

(...) A diferença ontológica entre a constituição de ser do ser-aí (*Seinsverfassung des Dasein*) e a da natureza revela-se como tão disparatada que primeiro parece que ambos os modos de ser são incomparáveis (*unvergleichbar*) e não determináveis (*nicht bestimmbar*) a partir de um conceito uniforme de ser em geral (...) (GA 24, p. 250).

Essa problematização visa a buscar um conceito uno de ser que leve em conta a multiplicidade dos modos de ser. Questão essa que a ontologia tradicional buscou responder, seja na forma de um dualismo no qual há uma separação radical entre o sujeito (ser-aí) e objeto (natureza enquanto entes em geral), seja na forma de um naturalismo monista no qual o ser-aí e os entes naturais são subsumidos em favor de um conceito “uniforme” de ser em geral (PADUI, 2013, pp. 60-61). Ou seja, ainda que Heidegger tenha buscado, com o risco de comprometer a análise do mundo circundante, inserir a natureza enquanto totalidade de entes na categoria de ente possivelmente intramundano, embora simultaneamente lhe conceda uma

³¹ Doravante, toda vez que aparecer o termo “extramundano”, tenhamos em conta que se trata de um termo surgido da interpretação que Marco Antônio Valentim faz de Michel Haar, donde ele extrai a ideia da natureza em sentido pleno, como algo mais antigo que nossas possibilidades intramundanas, portanto, numa condição que não poderia jamais ser afastada, tampouco apropriada pelo ser-aí (VALENTIM, 2018, pp. 299).

autonomia frente ao ser-aí e ao mundo circundante, a diferença entre o ser-aí e a natureza ainda permanece e Heidegger se vê impelido a buscar uma unificação entre ambos. A isso voltaremos com mais detalhes adiante. O adiantamento feito aqui tem o propósito de mostrar como, logo após *Ser e tempo*, a diferenciação tão enfatizada na analítica existencial entre o ser-aí e os demais entes intramundanos (entre os quais surge agora a possibilidade de ser inserida a natureza) é radicalizada, ao mesmo tempo em que surge a questão sobre uma possível identificação entre ambos, na medida em que se busca um conceito de ser em geral que os unifique.

De fato, o tratamento que Heidegger dá à natureza no contexto da analítica existencial é o de que ela significa um retorno à ontologia tradicional, portanto ela consiste numa totalidade de entes que a princípio escapa do mundo circundante enquanto este constitui ontologicamente do ser-aí. Isto é, ao voltar-se para a abordagem ôntica da natureza, a ontologia tradicional se enredou no positivismo científico, ao qual a ontologia fundamental faz frente. “De onde ela [a coisificação: *verdinglichung*] surge? Por que, justamente ‘em primeiro lugar’ (*zunächst*), se ‘concebe’ (*begriffen*) o ser a partir do ente subsistente (*aus dem Vorhandenen*) e não do manual (*und nicht aus dem Zuhandenen*), que está *ainda mais próximo?*” (SZ, p. 437). Na analítica existencial, ao dar prioridade aos entes que estão aí como manuais (*Zuhanden*), Heidegger propõe uma espécie de hierarquia entre os entes, dos quais o que tem a primazia é o ser-aí, pelo fato de o mundo ser algo em que ele “enquanto ente já sempre *está* (*als Seienden je schon war*)” (SZ, p. 76), sendo por isso o ente privilegiado para o qual os demais entes têm ou não sentido. Em segundo lugar na hierarquia está o ente disponível como manual, em terceiro lugar está o ente subsistente e por último está a natureza como uma totalidade de entes. Esta última, de acordo com a analítica, não é intramundana, contudo, não se pode dizer que ela é extramundana, pois está no limite entre os entes intramundanos e os extramundanos. “A natureza é - entendida ontológico-categorialmente - um caso limite (*ein Grenzfall*) do ser de um possível ente intramundano” (SZ, p. 65). Ora, com a autonomia concedida à natureza, tanto no texto do verão de 1927 quanto no texto de 1928, tudo indica que a natureza ultrapassa esse limite e assume o caráter de extramundana, embora ela possa vir a ser intramundana. O modo como isso se dá deve ser de acordo com a finitude do ser-aí. Ou seja, o problema que surge aqui é que, a despeito desse empenho de Heidegger em diferenciar o ser-aí dos demais entes, assim como diferenciar os demais entes entre si, não é possível contornar facilmente os entes que não possuem o modo de ser do ser-aí, em especial a natureza enquanto totalidade de entes. É esse problema da totalidade dos entes que precisa ser resolvido para que a ontologia fundamental se complete. Isto é, o caráter

excessivamente formal da analítica implica até mesmo em uma revisão da diferença entre a mundanidade do ser-aí e a intramundanidade dos entes não dotados do modo de ser do ser-aí, assim como da natureza enquanto totalidade de entes. A solução que Heidegger encontra para isso é o “salto na metafísica” cujo intuito principal é uma metafísica do ser-aí, uma metafísica que tem por *fundamento* o ser-aí finito. Para esse salto na metafísica Heidegger busca a origem do problema do ente no todo, que ele acredita estar na πρώτη φιλοσοφία de Aristóteles, que foi, segundo ele, interpretada como metafísica ao longo da história da filosofia ocidental.

Por isso, antes de iniciarmos uma exposição mais detalhada da suposta radicalização da diferença entre o ser-aí e os demais entes, assim como uma identificação entre os entes intramundanos e a natureza (totalidade de entes), que será algo que ocupará boa parte dos estudos de Heidegger depois de *Ser e tempo*, é necessária uma exposição de como Heidegger identifica já nesse período, senão até mesmo antes, a origem do problema do ente no todo como sendo a bifurcação entre o ente enquanto tal e o ente no todo, presente na *Metafísica* de Aristóteles.

2.3 A ambivalência da filosofia primeira de Aristóteles e sua presença no salto na metafísica

Pode-se dizer que o assim denominado salto na metafísica, que se deu logo após a publicação de *Ser e tempo*, foi motivado pela questão do ente no todo e a possibilidade de uma fundamentação ôntica para a ontologia, mencionados no § 83 dessa obra e retomados na preleção do verão de 1927, ainda que na forma de uma problematização, visando a ressaltar a importância do ente no todo (natureza) para a ontologia fundamental. No § 5 desta preleção, ao reafirmar a necessidade de que o fundamento ôntico para a ontologia seja o ser-aí, Heidegger diz que tal fundamentação sempre transpareceu na história da filosofia e lembra Aristóteles como exemplo, para quem “a ciência primeira, a ciência do ser, é teologia (*die erste Wissenschaft, die Wissenschaft vom Sein, ist Theologie*)” (GA 24, p. 26). Com efeito, se o destino da filosofia está ligado à existência humana, ao esclarecer o caráter de ciência da ontologia, é necessário levar em conta a existência fática, histórica e temporal, ou seja, o ser-aí e seu caráter ôntico-ontológico. Se a filosofia primeira aristotélica (πρώτη φιλοσοφία) enquanto questionamento sobre o ser do ente enquanto tal (τὸ ὄν ἢ ὅν) e do ente no todo (τὸ θεῖον) tem seu fundamento no motor imóvel como aquele que a tudo move sem ser movido e

em direção ao qual a filosofia direciona seu questionamento, a ontologia fundamental, por sua vez, tem seu fundamento no ser-aí.

Na introdução da preleção de 1928, Aristóteles é novamente citado para definir a filosofia primeira enquanto ciência do ser em geral, portanto com um caráter universal, o que a diferencia das demais ciências particulares. Nesse período, Heidegger considera Aristóteles como o auge do desenvolvimento de uma genuína filosofia. Sendo a filosofia o mais radical esforço da finitude do homem, a filosofia Aristotélica é em sua essência, não obstante sua pretensão de universalidade, mais finita que as demais (GA 26, p. 12). Entretanto, na medida em que amadurece a interpretação da obra do Estagirita, vem à tona um aspecto que Heidegger considera problemático na filosofia primeira, presente na *Metafísica*. Ou seja, a filosofia primeira, a ciência do ser dos entes, apresentada na célebre passagem da *Met.* IV 1, 1003a, 21-25, tem em si uma ambivalência, pois é constituída de teologia e de ontologia. Isto fica claro quando algumas linhas antes da definição da filosofia primeira como a ciência que investiga o ser dos entes, que de acordo com Heidegger é novamente mencionada no livro VI 1, 1026a, 31 da *Metafísica*, aparece a definição da filosofia primeira como teologia. Se a filosofia primeira investiga o τὸ ὄν ᾗ ὅν, o ente enquanto tal e no seu todo e em relação ao seu ser e, portanto, é o conhecimento de primeira ordem, conhecimento do primeiro, conhecimento do *ser*, ela é ao mesmo tempo, segundo Aristóteles diz em *Met.* VI 1, 1026a, 18, uma filosofia genuína enquanto θεολογικὴ (φιλοσοφία). Isto é, ela consiste numa investigação do ente em seu sentido último, do divino (τὸ θεῖον).

É importante ressaltar aqui que, segundo Heidegger, o divino tal como é concebido por Aristóteles nada tem a ver com uma divindade enquanto um ente supremo (Deus). O divino está presente em todo lugar e se manifesta em todos os entes, é o superpotente, o primeiro, sem, contudo, ser um ente no sentido positivo. Pelo contrário, o divino

significa simplesmente entes – o céu (*der Himmel*): o abrangente (*Umgreifende*) e arrebataador (*Überwältigende*), aquele que está abaixo (*worunter*) e acima (*woran*) de onde estamos lançados (*geworfen*), aquele pelo qual somos atordoados e invadidos (*benommen und überfallen*), o superpotente (*das Übermächtige*). Θεολογεῖν é uma contemplação do κόσμος. Tenhamos em mente que filosofia enquanto filosofia primeira tem um duplo caráter, ela é ciência do ser e ciência do superpotente (esse caráter duplo corresponde à duplicidade da existência (*Existenz*) e do ser-lançado (*Geworfenheit*)) (GA 26, p. 13).

Isso significa que aquilo que para Aristóteles é a filosofia primeira constitui-se simultaneamente do conhecimento do ente enquanto tal (τὸ ὄν ᾗ ὅν) e do ente no seu todo (τὸ θεῖον). Com efeito, se o divino pensado na filosofia primeira aristotélica jamais pode ser um

ente supremo tal como o Deus cristão, surge um problema na filosofia primeira, pois seu objeto último, ainda que parta do ente no seu todo e do ente enquanto tal, é pressuposto como algo que está além desses sem, contudo, ser um Deus. Ou seja, há uma estranha relação entre a filosofia primeira, que em si mesma tem um caráter bifurcado, e a “ciência buscada”, a ciência do ser enquanto ser, de modo que uma pode ser facilmente tomada pela outra. Ora, ao interpretar o divino aristotélico como o κόσμος contemplado através de uma θεολογεῖν, Heidegger quer dizer que a *teologia* enquanto “contemplação” do divino (τὸ θεῖον) deve ser compreendida de forma mais originária. O mesmo se dá com a *ontologia* enquanto conhecimento do ser do ente enquanto tal (τὸ ὄν ἢ ὅν). Isto é, a comparação que Heidegger faz entre a existência e o ser-lançado por um lado e, por outro, a filosofia primeira (*ontologia* e *teologia*) como um conhecimento do ser do ente enquanto tal (*ontologia*) e do ente no seu todo (*teologia*) quer dizer que o problema da bifurcação na filosofia primeira, assim como da metafísica enquanto oriunda dessa bifurcação, encontra uma possível solução na finitude do ser-aí, que, enquanto existente e ser-lançado, se encontra em meio ao ente no seu todo e compreende o ser do ente enquanto tal.

Nesse caso, ao contrário de como a concebeu a tradição filosófica ocidental, a metafísica não é a mesma que a filosofia primeira, antes, é mediante esta que se torna possível compreender aquela, aliás, somente com a solução da bifurcação na filosofia primeira é que é possível chegar à “ciência buscada” (metafísica) como conhecimento do ser enquanto ser. O que ocorreu ao longo da história da filosofia ocidental foi que a ciência do ser enquanto ser foi confundida com a filosofia primeira e ambas foram nomeadas de maneira indiscriminada como metafísica. Sobre essa questão, vale a pena citar a posição de Pierre Aubenque, na qual ele diz:

(...) o título metafísica, se não convém à filosofia primeira ou teologia, aplica-se sem dificuldade a essa ciência que permanece sem nome em Aristóteles e toma o ser em sua universalidade, isto é, enquanto ser. Confundir sob o nome ambíguo de metafísica a ciência do ser enquanto ser e aquela do divino ou, como diremos doravante, *ontologia* e *teologia*, era se condenar a ignorar a especificidade da primeira alterando completamente o conceito da segunda; era atribuir à primeira uma anterioridade que só pertence à segunda e a esta uma posterioridade que é de fato da primeira (AUBENQUE, 1987, p. 68).

Pierre Aubenque assume a mesma posição de Heidegger em relação à metafísica, ou seja, que para a sua compreensão deve-se primeiro levar em conta a questão sobre ser do ente enquanto tal e no todo (*teologia* e *ontologia*: filosofia primeira) e não o contrário. Aquela que de acordo com a tradição se convencionou denominar de metafísica nada mais é que a ciência

do ser enquanto ser, possível mediante a unificação do conhecimento do ser do ente enquanto tal e no todo. Eis onde a interpretação tradicional, segundo Heidegger, se confunde ao tomar a metafísica pela filosofia primeira, na medida em que esta última busca pelo ser do ente no todo. A ciência do ser enquanto ser, embora seja mencionada por Aristóteles, não foi por ele nomeada, o que levou a uma confusão dos seus editores e de seus intérpretes quanto ao seu objeto específico. Heidegger diz que essa transformação do significado do termo técnico *μετά τὰ φυσικά* para o que diz respeito ao conteúdo propriamente dito da filosofia primeira não foi considerada em seu caráter problemático no decorrer da história da filosofia, pois com essa transformação do título “decide-se algo essencial: *o destino da filosofia propriamente dita no Ocidente (das Schicksal der eigentlichen Philosophie im Abandland)*” (GA 29/30, p. 60). Diante disso, Heidegger propõe uma inversão da problemática, isto é, “não devemos interpretar a *πρώτη φιλοσοφία* a partir da metafísica, ao contrário, precisamos explicar a ‘metafísica’ através de uma interpretação do que originariamente se apresenta na *πρώτη φιλοσοφία* de Aristóteles” (GA 29/30, pp. 61-62).

A única coisa que a *Metafísica* de Aristóteles permite é, segundo Heidegger, estabelecer uma unificação entre a filosofia primeira e a ciência do ser enquanto ser, as quais são completamente diferentes, de modo que a filosofia primeira, na medida em que é a primeira tanto na ordem do conhecimento quanto na dignidade, ou seja, “segundo a natureza e a essência” (AUBENQUE, 1987, p. 50), está mais próxima da “ciência buscada” (ciência do ser enquanto ser), mas não é, todavia, a ciência buscada. Isto é, ainda que possa ser alcançada mediante a filosofia primeira, não há uma dependência da metafísica (enquanto pode-se dizer que é a ciência buscada) em relação à filosofia primeira e vice-versa. O que Heidegger tenta fazer com a metafísica do ser-aí, possível através da unificação dessa bifurcação da filosofia primeira, é mostrar a metafísica como um evento co-originário à filosofia primeira, embora não seja a filosofia primeira. Ou seja, a ciência do ser enquanto ser mantém uma simultaneidade com a filosofia primeira e seu “objeto”; nesse caso, é possível que o conhecimento do ser enquanto ser se dê na finitude do ser-aí.

O objetivo da metafísica do ser-aí, de uma possível unificação entre ontologia e teologia, fica subentendido quando Heidegger diz que a filosofia primeira enquanto conhecimento do ser do ente, presente na *Metafísica* de Aristóteles, tem um caráter duplo: ela é *Ontologia* na medida em que busca uma compreensão e determinação conceituais do ser do ente, ou seja, por meio de um *λόγος* do *τὸ ὄν ᾧ ὄν*. Embora o termo “ontologia” não seja

proveniente da obra do Estagirita, tendo surgido na modernidade no fim do século XVII³², Heidegger chama a atenção para as possibilidades internas a essa denominação do conhecimento do ser como ontologia, assim como a base que a sustenta (GA 26, p. 16). Por outro lado, a filosofia primeira também é *teologia* (θεολογική). Ora, como acima mencionado, mas que é importante lembrar, nesse período a interpretação heideggeriana da teologia presente na filosofia primeira aristotélica, bem como do divino como o seu objeto de conhecimento, já se distancia da concepção escolástica cristã. Aliás, nesse texto Heidegger já demonstra sua maturidade e autonomia em relação à interpretação de Aristóteles. Isto fica claro quando ele questiona:

O que é procurado sob o termo “teologia” (“*Theologie*”) reside de fato na essência da filosofia compreendida (*begriffen*) totalmente e radicalmente? Ou é o que surge (*auftaucht*) em Aristóteles como teologia ainda um remanescente (*Rest*) do seu período de juventude (*Jugendperiode*)? É isto a antiga metafísica e a ontologia a nova metafísica? E tem ocorrido (*stattgefunden*) uma evolução (*Entwicklung*) de uma para a outra? (GA 26, p. 17).

Nesse trecho, de forma sucinta, Heidegger se posiciona em relação ao aristotelismo representado por Paul Natorp em seu artigo *Thema und Disposition der Aristotelischen* (1888) e por Werner Jaeger em seu livro *Aristoteles Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (1923). A primeira questão do texto acima citado já é na verdade a interpretação de Heidegger em relação à teologia presente na filosofia primeira de Aristóteles, isto é, ela deve ser constitutiva da filosofia compreendida total e radicalmente, de modo que a teologia aristotélica não é um remanescente do platonismo latente no seu primeiro período, tampouco ocorreu uma evolução na *Metafísica* de Aristóteles. Ou seja, a ontologia e a teologia são duas partes complementares da filosofia primeira enquanto questionamento sobre o ser do ente enquanto tal e no todo. Com isso, Heidegger faz frente à interpretação de Natorp, o qual recusa uma unidade na *Metafísica* de Aristóteles, assim como à de Jaeger, que postula uma suposta evolução no pensamento aristotélico e que segundo ele pode ser encontrada no interior da *Metafísica*.

Além do artigo de Natorp e do livro de Jaeger, Heidegger cita nesse mesmo texto o capítulo da *Crítica da Razão Pura* “Sobre o idealismo transcendental”. A partir dessa citação, Enrico Berti tece uma crítica a Heidegger, afirmando que ele se contradiz, uma vez

³² Heidegger diz que o termo “ontologia” surgiu com o cartesiano Clauberg, no entanto, segundo Enrico Berti, as pesquisas recentes de Jean François Courtine, em seu artigo “Ontologie ou métaphysique” (1985), mostram que a origem desse termo remonta ao *Lexicon Philosophicum* de Rodolph Göckel (Goclênio) e a Jacobus Lorhardus, *Theatrum philosophicum*, ambos de 1613 (BERTI, 1997, p. 89, nota 53).

que critica Natorp e Jaeger, ambos neokantianos, ao mesmo tempo em que recai, via Kant, na interpretação tomista-suareziano-wolffina de Aristóteles. Além disso, Berti menciona o curso de 1925/26, *Lógica. O problema da verdade*, no qual a primeira parte é dedicada a Aristóteles; assim como o livro sobre *Kant e o problema da metafísica*, de 1929, onde, segundo Berti, Heidegger faz uma leitura de Aristóteles pautada na filosofia transcendental kantiana (metafísica geral), a qual ele identifica com sua ontologia fundamental (BERTI, 1997, pp. 90-92). No entanto, segundo François Jaran, ainda que a menção à dialética transcendental feita na introdução do curso de 1928 seja o suficiente para estabelecer uma ligação entre a problemática da metafísica aristotélica e o referido “capítulo” da *Crítica da Razão Pura*, não se pode, contudo, tal como Berti sugere, estabelecer uma ligação entre a referida nota e o livro sobre *Kant e o problema da metafísica*, simplesmente pelo fato de a nota da introdução do texto de 1928 remeter a um capítulo específico da *Crítica da Razão Pura* e não ao todo da obra. Com efeito, no *Kant-Buch* Heidegger não atribui um papel determinante ao referido capítulo sobre o ideal transcendental (JARAN, 2006, pp. 198-200). Ademais, Jaran afirma que em Kant, mediante o ideal transcendental, a razão especulativa ilegitimamente transforma o todo (*Inbegriff*) que constitui o ideal transcendental em um fundamento (*Grund*) ou, para usar os termos de Aristóteles, o θεῖον em θεός (JARAN, 2006, p. 205-206).

Já mencionamos no início do capítulo anterior como a introdução de Heidegger na filosofia se deu mediante a leitura da dissertação de Brentano *Sobre os múltiplos significados do ente em Aristóteles*. De fato, é inegável a presença de Aristóteles nos momentos fundamentais do desenvolvimento do pensamento de Heidegger³³. Para que compreendamos tal presença antes e durante o salto na metafísica é necessário que tracemos em linhas gerais como Heidegger chega a interpretar a obra do Estagirita de maneira cada vez mais independente nesse período, o que significa que não se pode dizer que há uma queda de Heidegger na interpretação escolástica de Aristóteles, pelo contrário, ocorre de modo paulatino uma emancipação desta.

No início de sua trajetória, além de Brentano, Heidegger recebe a influência de Braig através de seu tratado *Vom Sein. Abriß der Ontologie*. Grosso modo, pode-se dizer que surgem aqui as intuições importantíssimas em relação à diferença ontológica, à tensão entre ontologia e teologia (esta excede o âmbito da escolástica, direcionando-se à teologia

³³ No que diz respeito à presença de Aristóteles no período que antecede a obra principal de Heidegger, assim como no interior desta, de modo que as estruturas ontológicas fundamentais do ser-aí podem ser vistas como uma apropriação da filosofia prática de Aristóteles, ver a profunda análise apresentada nos três primeiros capítulos do livro de Franco Volpi, *Heidegger e Aristóteles*, 2013.

especulativa preconizada por Hegel e Schelling), bem como a possibilidade de um ponto de unificação para os múltiplos significados do ente³⁴. No entanto, bem cedo Heidegger iniciou um distanciamento da filosofia escolástica e da teologia racional dela surgida, as quais buscavam a fundamentação para a ontologia no Deus cristão ou em outro ente supremo. Não se trata, aqui, de fazer uma análise pormenorizada desse período que vai dos anos de Liceu aos primeiros anos de ensino em Freiburg. O importante é que, se nos anos de Liceu a leitura da dissertação de Brentano e do tratado de Braig despertou no jovem Heidegger o interesse pela questão do ser, nos primeiros anos do curso de Teologia em Freiburg o contato com as *Investigações lógicas* de Husserl também prendeu sua atenção. Isto é relevante porque foi com a aplicação do ver fenomenológico na leitura de Aristóteles que se iniciou de fato, na trajetória de Heidegger, uma emancipação da influência da filosofia escolástica.

Sabe-se que o *Relatório Natorp*, as *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles* e alguns outros textos do início dos anos vinte já contêm, na forma de um esboço geral, muitos dos temas centrais que virão a compor a analítica existencial. É precisamente nos anos que antecedem *Ser e tempo* que se inicia uma nova interpretação heideggeriana do Estagirita, cujos resultados no tocante à interpretação da *Metafísica* deste último começam a aparecer na introdução do texto de 1928. Isto é, quando vemos Heidegger ressaltar neste texto a bifurcação na filosofia primeira e propor uma unificação entre ontologia e teologia, ao mesmo tempo em que assume uma posição própria na interpretação do Estagirita, é importante que tenhamos em conta que a tensão entre ontologia e teologia, presente já no tratado de Braig, recebe uma interpretação original por parte de Heidegger, a qual passa pelo diálogo com Natorp e Jaeger.

Ou seja, simultaneamente à tensão entre ontologia e teologia, que deixa de ser uma tensão entre a ontologia aristotélica e a teologia escolástica para ser uma tensão interna à própria filosofia primeira, Heidegger passa a interpretar esta última de modo alheio ao proposto pela escolástica cristã, influenciado por Natorp e Jaeger, com os quais dialoga e,

³⁴ Segundo Enrico Berti, o motivo do distanciamento que Heidegger toma destes autores foi a utilização, por parte de ambos, da analogia de atribuição como o que faz com que a οὐσία, enquanto fundamento da multiplicidade de categorias, torne possível manter uma relação com elas e fundamentá-las, na medida em que estas participam da mesma essência que a οὐσία. Ora, a analogia de atribuição é desconhecida por Aristóteles e surgiu com o neoplatonismo, tendo sido introduzida na escolástica cristã pelos árabes. Além do mais, para Aristóteles a οὐσία não é ser por essência, ou seja, não existe uma οὐσία que tenha por essência o próprio ser. Isto é, a analogia de atribuição e, consequentemente, a relação de participação, de origem neoplatônica, são incompatíveis com a *Metafísica* de Aristóteles pelo fato de pressuporem uma homogeneidade entre as categorias e entre estas e a οὐσία. A οὐσία, segundo Aristóteles, não é um gênero comum entre as categorias. De acordo com Berti, Braig se serve da analogia de atribuição para unificar a multiplicidade do ser em um significado fundamental, que para ele era identificado com Deus. Ou seja, tanto Braig quanto Brentano estão sob a influência da escolástica cristã e se pautam, cada um a seu modo, pela analogia de atribuição, estranha à *Metafísica* de Aristóteles (BERTI, 2011, pp. 476-477).

mesmo, transita entre uma e outra interpretação até assumir a sua própria. O posicionamento de Heidegger a favor de Jaeger aparece nas linhas iniciais do curso sobre Aristóteles *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, de 1924, no qual Heidegger elogia Jaeger dizendo que é dele o mérito de ter defendido explicitamente que os escritos de Aristóteles não são livros, mas são compêndios de ensaios (*Zusammenfassungen von Abhandlungen*) que Aristóteles não publicou, ainda que os tenha ensinado em suas aulas, de modo que desde o início tenha se empenhado em reduzir os 14 ensaios da “Metafísica” em uma exposição uniforme do “Sistema” aristotélico (GA 18, pp. 4-5). Ora, o referido texto de Jaeger é do ano de 1923 e trata-se de uma resposta a Natorp, que em seu artigo de 1888 defende a tese de que é impossível a unificação dos livros que compõem a *Metafísica* de Aristóteles. Já no curso do semestre de inverno de 1924/25, *O Sofista*, Heidegger é favorável à tese de Natorp em contraposição à de Jaeger (JARAN, 2006, p. 106).

Essa aparente contradição de Heidegger, ora defendendo a interpretação de Jaeger ora a de Natorp, quer dizer que até assumir uma posição própria em relação à interpretação da *Metafísica* de Aristóteles Heidegger recebeu influência desses dois intérpretes, o que fez com que, na medida em que amadureceu sua leitura do Estagirita, passou a discordar de ambos propondo a existência de uma bifurcação na filosofia primeira, do mesmo modo que também é necessária sua unificação para que se chegue a uma ciência do ser enquanto ser. Isto é, não há uma evolução interna ao texto do Estagirita, tampouco é impossível unificar o todo da *Metafísica* Aristotélica. O que ocorreu no decorrer da história da filosofia ocidental foi que o caráter bifurcado da filosofia primeira foi desconsiderado; somada a isso, a interpretação escolástica da teologia aristotélica, fundamentando a ontologia em Deus, acabou por radicalizar ainda mais esse esquecimento ou engano na questão do ser, a qual passa imprescindivelmente pela questão do ente enquanto tal e no todo (ontologia e teologia). Até mesmo a teologia racional, surgida na modernidade e devedora da escolástica, consiste na abordagem da ontologia e da teologia aristotélica a partir da desconsideração do caráter duplo da filosofia primeira.

Pode-se dizer que a metafísica do ser-aí, na medida em que pretende unificar a questão sobre o ser do ente enquanto tal (ontologia) e a questão do ente no todo (teologia), vem em resposta a esse esquecimento por parte da tradição. A possibilidade da compreensão originária dessa unificação, segundo Heidegger, “nós trazemos conosco”, daí ser a metafísica do ser-aí, enquanto metafísica radicada na finitude, o modo pelo qual é possível esclarecer a pertença essencial da teologia à filosofia primeira. “Para mostrar isso nós teremos que tornar claro que em Aristóteles é completamente vago (*ganz unbestimmt*) como a θεολογική cruza

(*verschränkt*) com a filosofia. E teríamos que tornar isso de tal forma compreensível (*faßbar*) que radicalizaríamos a noção de ontologia” (GA 26, p. 17). Isto é, com a metafísica do ser-aí a ontologia e a teologia são radicalizadas e unificadas, de modo que a constituição ontoteológica da metafísica tradicional, oriunda dessa bifurcação na filosofia primeira de Aristóteles, recebe uma possível solução.

No entanto, essa tese de Heidegger de que a origem da constituição ontoteológica da metafísica está na filosofia primeira de Aristóteles devido ao seu caráter ambivalente, portanto toda a história da metafísica constitui-se de uma ontoteologia, não é bem aceita por alguns medievalistas. Segundo Alain de Libera, a origem da ontoteologia não está em Aristóteles, mas nas interpretações latinas de Avicena, mais especificamente a de Duns Scott (LIBERA, 1990, p. 62). Para Édouard-Henri Wéber e Pasquale Porro, a primeira ontoteologia é realizada com Henrique de Gand e aperfeiçoada por Duns Scott (BOULNOIS, 1995, p. 106). Isto é, de acordo com esses medievalistas, a ontoteologia surge na passagem de Tomás de Aquino para Duns Scott.

No que diz respeito aos tomistas, estes são em sua maioria contrários à tese heideggeriana de que a ontoteologia originada na *Metafísica* de Aristóteles permaneceu implícita ao longo de toda a história da filosofia ocidental. De modo geral, sua posição é a de que não se pode encontrar uma ontoteologia na filosofia tomista simplesmente porque todos os esforços de Tomás se voltam para a teologia (entendida no sentido cristão), o que significa que Deus (*esse*) é o princípio (não a causa, pois este conceito é metafísico) do ente enquanto tal e no todo e não uma parte deles. Em relação a essa tese, tanto Olivier Boulnois quanto Jean-Luc Marion concordam que foi especificamente com Duns Scott que se iniciou a possibilidade de pensar simultaneamente ontologia e teologia como uma ontoteologia, devido à elaboração que Scott fez do conceito unívoco de ente, o qual também engloba Deus, que por vez, assim como o ente, é o objeto primeiro do intelecto humano e da metafísica. Entretanto, ambos também estão de acordo que isso seria impensável por Tomás de Aquino, para o qual “Deus permanece fora da metafísica” (BOULNOIS, 1995, p. 100), portanto, a metafísica “designa, não sem ambiguidade, uma disciplina estritamente filosófica e natural” (MARION, 1995, p. 37).

Tomás de Aquino procura diferenciar a teologia cristã, na qual as coisas divinas e as substâncias separadas são reveladas pelas sagradas Escrituras, da teologia filosófica, na qual se devem constatar os efeitos do ente enquanto tal (MARION, 1995, pp. 38-39). Sendo assim, Tomás de Aquino defende que Deus se apresenta como o princípio do fundamento da metafísica do ente enquanto tal, isto é, do “deus” da filosofia. A crítica de Marion à noção

heideggeriana de ontoteologia é feita a partir de três pontos que procuram mostrar como o *esse* tomista, enquanto *actus essendi*, não se enquadra no campo da metafísica, tampouco da ontologia e muito menos ainda da ontoteologia. Tais pontos são: 1º Deus não se inscreve no campo da metafísica; 2º Deus não é o fundamento causal da totalidade de entes e sim o seu princípio e 3º Deus, por não ser causa do ente, não pode ser causa de si mesmo (*causa sui*). Ou seja, o *esse* não designa Deus senão na justa medida em que ele pode ser dito sem o ser (MARION, 1995, p. 63). “O *esse* que Santo Tomás medita não recai na metafísica, nem na ontologia e nem mesmo na ‘questão do ser’, mas nos nomes divinos e na escuridão luminosa” (MARION, 1995, p. 66).

Olivier Boulnois, em sua crítica ao diagnóstico heideggeriano da constituição ontoteológica da metafísica aristotélica e, por conseguinte, da história da metafísica como ontoteologia, além de defender uma “isenção” do *esse* tomista desse diagnóstico, aponta o que ele considera ser o seu limite. Ou seja, a interpretação heideggeriana não se aplica a toda a metafísica aristotélica em sua essência, mas somente ao seu desenvolvimento unificante e sua interpretação ulterior. Ademais, de acordo com seu desenvolvimento histórico, o diagnóstico heideggeriano da constituição ontoteológica da metafísica não se aplica à metafísica em geral, mas somente para os períodos de Scott à Kant (BOULNOIS, 1995, p. 108). Boulnois conclui isso depois de apontar o duplo significado da ontoteologia, que consiste primeiramente no fato de que ela designa a essência da metafísica como ciência sob uma consideração dimórfica, uma vez que contempla ao mesmo tempo e sob o mesmo ponto de vista o humano e o divino. Segundo, ela designa a história da metafísica enquanto implanta pouco a pouco uma articulação entre os dois domínios, o ente em geral e o divino como uma de suas partes. A primeira ele denomina de uma *constituição* ontoteológica e a segunda de uma *estrutura* ontoteológica, enquanto que Heidegger utiliza as duas expressões indiferentemente (BOULNOIS, 1995, p. 107). É esta suposta ambiguidade com a qual Heidegger utiliza o termo ontoteologia que Boulnois critica. Além do mais, Boulnois defende a tese de que a *Metafísica* de Aristóteles corresponde apenas parcialmente à definição heideggeriana de ontoteologia, ou seja, apenas o livro E e o livro K (sendo que este último é apócrifo) permitem considerar uma ontoteologia unitária. Mesmo assim, de acordo com Tomás de Aquino, nem a primeira e nem a segunda interpretação ontoteológica da metafísica funcionam, pois aquilo que para Heidegger é uma mistura ou confusão, na verdade é uma coordenação de diferentes ciências. Nós temos uma ontologia e uma teologia filosófica e não uma ciência unificada chamada ontoteologia (BOULNOIS, 1995, pp. 107-108).

Tanto a argumentação de Marion quanto a de Boulnois também são parciais e desconsideram muito do que foi pretendido por Heidegger. Em relação à crítica de Marion, na qual ele afirma que o *esse* que Tomás medita não recai na metafísica, nem na ontologia, tampouco na “questão do ser”, ao mesmo tempo em que diz que ele se refere aos “nomes divinos e a escuridão luminosa”, poderíamos acrescentar aqui a filosofia ao lado da metafísica, da ontologia e da “questão do ser”. Isto é, o *esse* que Tomás medita, embora se apoie na *filosofia primeira* (πρώτη φιλοσοφία) aristotélica para tal, diz respeito ao Deus cristão e à teologia enquanto revelação, portanto seria uma perda de tempo tentar livrar Tomás de Aquino de um diagnóstico que diz respeito à história da filosofia ocidental enquanto história da metafísica e, portanto, ontoteologicamente constituída, uma vez que de acordo com o *esse*, inapreensível e apenas acessível pela revelação e pela fé, Tomás de Aquino tende a se caracterizar mais como um teólogo (no sentido cristão) do que como um filósofo.

Em relação à interpretação que Tomás de Aquino faz de *Metafísica* de Aristóteles, Heidegger expõe no § 13 de *Os conceitos fundamentais da metafísica* o modo como o Aquinate, no *Prooemium* a seu comentário à *Metafísica* de Aristóteles, concebe a metafísica como sendo igual à ontologia (*metaphysica generalis*), bem como o modo como ele busca reunir os conceitos tradicionais e vigentes na orientação una do conceito de *máxime intelligibile* e em uma interpretação de uma significação tripla. “Segundo esta interpretação, a *filosofia primeira* trata das *primeiras causas* (*de primis causis*), a *metafísica*, do *ente em geral* (*de ente*), e a *teologia*, de *Deus* (*de Deo*). Todas as três em conjunto perfazem uma ciência uniforme, a *scientia regulatrix* [ciência que a tudo regula]” (GA 29/30, p. 74). Ou seja, com sua interpretação da tripla significação do que é maximamente inteligível Tomás opera uma passagem do divino aristotélico para o Deus cristão, isto é, da teologia aristotélica para a revelação cristã.

No que diz respeito à crítica tecida por Boulnois, parece que ele desconsidera o intenso diálogo que Heidegger travou com Aristóteles desde o início dos anos vinte, de modo que quando fala explicitamente em uma constituição ontoteológica da metafísica tradicional, cuja origem está na filosofia primeira, a questão da unidade e da evolução interna à *Metafísica* de Aristóteles já havia sido amplamente meditada por Heidegger, inclusive mediante um diálogo com dois dos grandes Aristotélicos desse período, Natorp e Jaeger, portanto, limitar a legitimidade do diagnóstico heideggeriano ao período de Scott a Kant seria restringir a leitura heideggeriana de Aristóteles à influência da escolástica e do neokantismo, dos quais ele se distancia já no início de sua trajetória. Ademais, Boulnois insiste em separar ontologia e teologia filosófica, uma tese justamente contrária à proposta por Heidegger, que seria a de

unificá-las na finitude do ser-aí. Aliás, a finitude e a diferença ontológica não são devidamente consideradas por Boulnois, o que depõe a favor da parcialidade de sua crítica.

Entretanto, se levarmos em conta o fato de Heidegger ter tido influência da neoescolástica, a ponto de a intuição inicial da diferença ontológica enquanto um dos temas mais significativos de pensamento heideggeriano ser proveniente do ambiente neoescolástico, podemos concordar com a crítica dos medievalistas e dos tomistas no que tange à origem histórica da intuição da metafísica como ontoteologia. Contudo, a questão aqui é que tanto a diferença ontológica quanto a ontoteologia recebem outro significado no pensamento de Heidegger. Portanto, não se trata simplesmente de apontar o surgimento da ontoteologia em um determinado período histórico, mas no fato de Heidegger encontrá-la presente na *Metafísica* de Aristóteles e atribuir-lhe uma interpretação original, a qual está muito além da interpretação escolástica.

Na realidade, o próprio Heidegger tem consciência de quão polêmica poderia ser a sua interpretação do Estagirita. A prova disso é que Heidegger não utiliza explicitamente o termo ontoteologia no âmbito da metafísica do ser-aí, isto é, antes de 1930/31. Contudo, pode-se dizer que a leitura de Aristóteles que precede a publicação de *Ser e tempo*, assim como a que é apresentada no período da metafísica do ser-aí, consiste num diagnóstico da constituição ontoteológica da metafísica tradicional. Segundo François Jaran, a tese audaciosa de Heidegger é considerar que o pensamento de Aristóteles não é somente a origem da problemática ontoteológica, mas como que a primeira resposta explícita a essa tensão interna ao questionamento filosófico. A tentativa de Heidegger, aqui, é dar vida ao questionamento sobre o ente no todo, de modo que ele não se fundamente em outro ente. Isto é, na *Metafísica* de Aristóteles há espaço para um questionamento sobre o mundo de modo diferente de como o fizera a tradição, que o reduziu à questão do fundamento do ente (JARAN, 2006, pp. 111-115).

É aceito de modo geral pela literatura secundária que a primeira vez que Heidegger utilizou o termo ontoteologia foi no curso de inverno de 1930/31, *A fenomenologia do espírito de Hegel*, embora a primeira publicação de Heidegger em que esse termo apareceu foi na introdução à conferência *Que é a metafísica?*, de 1949, sendo novamente retomado na reelaboração de alguns pontos principais do seminário do semestre de inverno de 1956/57 sobre a *Ciência da Lógica de Hegel*, que tem como título *A constituição Onto-teo-lógica da Metafísica*.

Em 1930/31 a metafísica do ser-aí está, digamos assim, em colapso, pois não obstante o rigor da análise que Heidegger faz da importância do ente no todo para a ontologia,

de modo que a metafísica do ser-aí possibilite essa unificação do ente no seu todo e do ente enquanto tal, Heidegger percebe que, a despeito de sua crítica à metafísica tradicional e a seu propósito fundante, a metafísica do ser-aí ainda se enquadra, em alguma medida, nessa mesma tradição. Ademais, como é possível que o ser-aí enquanto ente finito seja o fundamento para a compreensão do ser do ente no todo?

Com esta pergunta, de certo modo adiantamos o próximo capítulo, onde tentaremos mostrar como depois desse colapso na metafísica do ser-aí Heidegger inicia uma busca por alternativas para pensar o ser enquanto ser, a partir do ser mesmo, sem que para isso recorra à linguagem da metafísica tradicional. É nesse período que surgem as primeiras menções ao ser como mistério. No entanto, antes de terminarmos esse breve excursus sobre a influência que a bifurcação na filosofia primeira aristotélica teve no “salto na metafísica”, ocorrido na metafísica do ser-aí, convém que façamos uma breve exposição dos desdobramentos desse diagnóstico que Heidegger faz da orientação ontoteológica da metafísica tradicional, o que ultrapassa o escopo da metafísica do ser-aí, pois os textos em que Heidegger trata explicitamente dessa questão são pertencentes ao início dos anos trinta e depois da viragem, ou seja, de 1930/31, de 1949 e de 1957. Contudo, podemos encontrar já no curso do semestre de inverno de 1929/30 um amadurecimento da análise heideggeriana da tensão entre ontologia e teologia presente na filosofia primeira de Aristóteles, embora Heidegger ainda não utilize o termo ontoteologia.

2.4 O diagnóstico sobre a constituição ontoteológica da metafísica tradicional

A radicalização da tensão entre a ontologia e a teologia presente no interior da filosofia primeira de Aristóteles tem o objetivo de operar a sua unificação, que segundo Heidegger seria possível através de uma metafísica do ser-aí. Nesse caso, a constatação que Heidegger faz de uma ambivalência na filosofia primeira de Aristóteles nada mais é que um diagnóstico da constituição ontoteológica da metafísica tradicional. Se nos textos anteriores a *Ser e tempo*, assim como na introdução da preleção de 1928 sobre *A fundamentação metafísica da lógica segundo Leibniz* aparecem sinais dessa tensão e pressupõe-se que Heidegger elabora um diagnóstico da metafísica tradicional como aquela que desconhece ou pelo menos não problematiza, tampouco busca solucionar a bifurcação presente na filosofia primeira de Aristóteles, nos §§ 8-9 da preleção do inverno de 1929/30 sobre *Os conceitos fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão* Heidegger expõe de forma bem mais

elaborada essa tensão, que nada mais é que uma preparação para que no curso do inverno de 1930/31 sobre *A fenomenologia do espírito de Hegel* ele a denomine explicitamente de ontoteologia.

Isto significa que, não obstante o avanço de tal diagnóstico, até o início dos anos trinta Heidegger é cauteloso e não utiliza de imediato o termo ontoteologia para denominar o que ele considera ser um esquecimento, por parte de toda a metafísica tradicional, do caráter ambivalente da filosofia primeira de Aristóteles. O motivo dessa cautela talvez seja o fato de o autor de *Ser e tempo* acreditar que com a metafísica do ser-aí o problema seria definitivamente resolvido, de modo que pudesse falar com segurança dessa questão e apresentar sua solução. Contudo, não foi o que ocorreu, o que nos leva a crer que o fato de utilizar publicamente o termo apenas em 1930/31 coincide com o amadurecimento desse diagnóstico concomitante ao declínio daquilo que seria sua solução, a metafísica do ser-aí.

Na preleção do inverno de 1929/30, a ambivalência na filosofia primeira é exposta mediante os dois aspectos diferenciados da φύσις. Ou seja, segundo a tradução e interpretação que Heidegger sugere, a φύσις tem um significado mais amplo do que o que lhe é atribuído pela tradição filosófica, em especial pela modernidade, isto é, como natureza enquanto objeto de estudo científico. Pelo contrário, a φύσις no seu sentido mais originário significa “a vigência autoinstauradora do ente no todo”, de modo que o homem enquanto lançado em meio a esta totalidade de entes não é mais seu senhor, pois “esta φύσις, esta vigência (*Walten*) do ente no todo é experimentada pelo homem de modo igualmente imediato e arrebatador (*unmittelbar und verschlungen*)” (GA 29/30, p. 39). Isto é, a φύσις enquanto totalidade de entes é o vigente; já no sentido de οὐσία, da essencialidade do ente como tal, a φύσις é a vigência (GA 29/30, p. 50). Heidegger radicaliza a noção de φύσις, de modo que enquanto vigente ela antecede e condiciona tanto a natureza quanto a história, ao mesmo tempo em que enquanto vigência constitui o ser dos entes. Com isso, busca superar tanto a concepção moderna de natureza quanto a noção escolástica do divino.

No que diz respeito à pertença do divino ao âmbito da natureza e, portanto, não se referindo a um ente suprassensível, Heidegger diz que a ἐπιστήμη φυσική, enquanto é o estudo da φύσις, tem por objeto tudo que pertence à φύσις, o que os gregos designam como τὰ φυσικά. Nesse caso, é inerente ao questionamento sobre a φύσις a busca pelo motor imóvel como o que determina a φύσις enquanto totalidade de entes. Ou seja, o divino enquanto o determinante último dos φύσει ὄντα é o ente mais originário (τιμιώτατον γένος) e não está no âmbito religioso, mas no âmbito filosófico. Sendo assim, na medida em que pergunta pelo ente enquanto tal e no todo e, por conseguinte, pelo divino como o seu determinante último, a

filosofia simultaneamente pergunta pelo ser dos entes, que por sinal é inerente à natureza enquanto vigência (GA 29/30, pp. 49-50).

Nesse caso, a filosofia primeira também é uma teologia enquanto esta é o λόγος que se encaminha para o θεός, que não é o Deus da criação, mas o θεῖον, o vigente (GA 29/30, p. 65). Aliás, o λόγος compreendido em seu sentido originário mantém uma íntima conexão com a φύσις, que enquanto vigência e vigente tende a manter-se no encobrimento. “À φύσις, à vigência (*zum Walten*) do ente no todo, pertence este λόγος. (...). No λόγος, o viger (*das Walten*) do ente é descoberto (*entborgen*), é manifesto (*offenbar*)” (GA 29/30, pp. 40-41), da mesma forma que a ἀληθεία, enquanto conceito que pressupõe um movimento contrário ao encobrimento, mantém uma íntima ligação com a φύσις. Ao analisar a estreita relação entre estes conceitos, Heidegger o faz de modo que homem se encontre inserido nesse todo, “e tendo em vista que [o homem] existe, arranca (*entreißt*), no λόγος, a φύσις, este velamento (*der Verborgenheit*) que tende a esconder-se (*sich zu verbergen strebt*), e, assim, traz o ente até sua verdade” (GA 29/30, p. 44). Isto é, embora enquanto lançado em meio à totalidade de entes (vigente) o homem não seja o seu senhor, por experimentar essa totalidade de modo arrebatador, ele exerce, contudo, um papel importante como mediador, como aquele no qual φύσις, λόγος e ἀληθεία se unificam.

Com todo esse esforço exegético, Heidegger quer mostrar como há uma conexão entre a *filosofia primeira* e a *teologia* no pensamento de Aristóteles, cuja desconsideração tornou favorável sua apropriação pela crença cristã quando esta teve contato com os escritos metafísicos aristotélicos. A consequência dessa apropriação é que o metafísico no sentido habitual é concebido no interior do conhecimento teológico, porém não no sentido teológico da fé, mas no sentido teológico racional (GA 29/30, p. 65). Entretanto, a teologia racional (especulativa) na qual Hegel se enquadra ainda se mantém na senda da teologia escolástica e, por conseguinte, na indiferença em relação à simultaneidade entre a teologia e a filosofia primeira na *Metafísica* de Aristóteles. Ora, como vimos acima, a filosofia primeira não é a “ciência buscada” (metafísica), muito menos a teologia pode ser compreendida de forma separada da filosofia primeira, a qual se constitui simultaneamente de ontologia e teologia. Não é por acaso que Heidegger utiliza o termo ontoteologia pela primeira vez no curso de 1930/31, no qual faz, nessa perspectiva, uma leitura da *Fenomenologia do espírito* de Hegel. “Para Hegel, o objeto do pensamento é o ser a respeito do pensado do ente (*das Sein hinsichtlich der Gedachtheit des Seienden*) no pensamento absoluto e enquanto tal” (GA 11, p. 56). Ou seja, em Hegel a orientação ontoteológica da metafísica ganha força na medida em que ele pensa o ser do ente racionalmente como um fundamento absoluto.

Antes, porém, de avançarmos em nossa breve análise do diagnóstico da constituição ontoteológica da metafísica, convém que citemos um trecho da preleção do inverno de 1929/30, no qual Heidegger resume bem o modo como a ambivalência no tratamento da φύσις encontra-se na filosofia primeira de Aristóteles, bem como ele mesmo a deixa em aberto, favorecendo assim a tese aventada por Heidegger de que a ontoteologia é constitutiva da filosofia primeira.

(...) O decisivo é: ambas as direções do questionamento, determinadas no significado uniforme de φύσις, são expressamente reunidas por *Aristóteles*. Não há duas disciplinas diversas, mas a pergunta pelo ente no todo e a pergunta pelo que o ser do ente, sua essência, sua natureza é denominada (*bezeichnet*) como πρώτη φιλοσοφία, como filosofia primeira. Este questionamento é o filosofar em primeira linha, o filosofar próprio (*eigentliche*). O filosofar próprio consiste na pergunta pela φύσις nesta significação dupla: a pergunta pelo ente no todo, e, com isso, a pergunta pelo ser. É assim que as coisas estão para *Aristóteles*. Ao mesmo tempo, contudo, *Aristóteles* não diz nada sobre isso, isto é, nós não somos tradicionalmente informados sobre o modo como ele pensa estas duas direções (*beiden Richtungen*) da questão em sua unidade (*Einheit*), em que medida precisamente essa orientação dupla (*doppeltgerichtet*) da questão unitária (*einheitlich*) distingue (*ausmacht*) o filosofar próprio. Esta pergunta está aberta e está aberta até hoje, ou ainda, hoje nem sequer é novamente colocada (GA 29/30, p. 50).

Nesse trecho, fica claro como a origem da bifurcação na filosofia primeira e, por conseguinte, da ontoteologia está presente no pensamento de Aristóteles e cuja unificação passa imprescindivelmente pela exegese da significação dupla do conceito de φύσις, o que também implica numa compreensão originária dos conceitos de λόγος e de ἀληθία. Com efeito, se o filosofar é uma atividade humana, quer dizer também que ocorre na existência finita a compreensão da dupla significação do conceito de φύσις, assim como do λόγος enquanto o que é co-origenário à natureza e, por isso, a arranca de seu velamento mediante a ἀληθία como o seu desvelamento. Em outros termos, a metafísica como conhecimento do ser enquanto ser passa primeiramente pelo conhecimento da natureza enquanto o vigente (ente no seu todo) e a vigência (o ser do ente enquanto tal) e, como o ser-aí (homem) se encontra lançado em meio ao ente no todo e compreende o ser do ente enquanto tal, a metafísica se dá na finitude. Esta, de acordo com o propósito da metafísica do ser-aí, deve ser radicalizada de modo que funde o conhecimento teórico e não o contrário. O empenho de Heidegger com o salto na metafísica foi inserir o ente no todo (natureza em sentido amplo) na ontologia fundamental, o que inclui o divino e, conseqüentemente, a teologia aristotélica. Daí esse retorno à filosofia primeira de Aristóteles. Ora, deduzir daí que Heidegger estabelece uma espécie de hierarquia na qual prioriza a ontologia em detrimento da teologia significa desconhecer ou ignorar o propósito da metafísica do ser-aí, que enquanto cumprimento da

ontologia fundamental tem o objetivo de retomar a problemática do ente no todo e do ente enquanto tal, de modo a unificá-los em uma “ciência do ser em geral, que é uma metafísica radicada na finitude”³⁵.

No entanto, entre 1929 e 1931, a despeito de seus ganhos essenciais para o pensamento do ser em geral, a metafísica do ser-aí encontra seu limite na medida em que, mesmo com a radicalização da finitude, a linguagem da metafísica na qual ela ainda se encontra pressupõe o infinito. O confronto com Hegel nesse período atesta isso. Já na introdução do curso do inverno de 1930/31 Heidegger mostra como para Hegel a teologia especulativa mantém uma unidade originária com a *ontologia*. A teologia especulativa, bem entendida, não trata da doutrina da fé, mas de uma “ontologia do *ens realissimum*, da mais alta realidade como tal (*der höchsten Wirklichkeit als solcher*), que para Hegel encerra a si mesma (*in eins sich schließt*) com a pergunta pelo ser do ente em geral” (GA 32, p. 4). Entretanto, o acesso ao ser do ente em geral, de acordo com a teologia especulativa de Hegel, se dá mediante a lógica tradicional, isto é, diferentemente do λόγος enquanto co-originário à φύσις e à ἀληθεία.

Há, no λόγος, um sutil encadeamento que Heidegger expõe no seminário do semestre de inverno de 1956/57 *A constituição onto-teológica da metafísica*. Trata-se, por um lado, do λόγος enquanto fundamento no qual o ser se manifesta, isto é, o λόγος “no sentido do deixar-estar-aí” e, por outro lado, o λόγος “enquanto recolhimento unificante”. Este último, por sua vez, unifica tanto o geral (ente no seu todo) quanto o particular (ente enquanto tal). “O λόγος reúne (*versammelt*) fundando (*gründend*) tudo no universal e reúne fundando tudo a partir do único (*aus dem Einzigen*)” (GA 11, p. 75). Este duplo caráter do λόγος faz com que ele seja a origem da linguagem e determine, “em sentido mais amplo, os modos do dizer enquanto dizer lógico (*die Weise des Sagens als eines logischen im weiteren Sinne bestimmt*)” (GA 11, p. 75). Ou seja, segundo Hegel, o ser do ente em geral, a mais alta realidade efetiva (o absoluto) tem um caráter positivo e é primordialmente conhecido mediante o λόγος enquanto razão, isto

³⁵ Ao comentar esta conclusão do § 9 do texto de 1929/30, Enrico Berti deduz, com base na busca de Heidegger de resgatar a questão do ser de seu esquecimento, que o autor de *Ser e tempo* tende a priorizar a dimensão do ser do ente como tal (ontologia) em detrimento da totalidade de entes (teologia) (BERTI, 1997, p. 94). Ora, ao propor uma metafísica radicada na finitude, Heidegger pretende justamente unificar ontologia e teologia a partir da finitude. Nesse caso, como pode haver uma prioridade da ontologia se o intento da metafísica do ser-aí foi justamente ressaltar a importância da totalidade de entes (teologia) para a questão do ser? Parece-nos que com a metafísica do ser-aí nem o ser do ente enquanto tal (ontologia), tampouco o ente no seu todo (teologia) estão no centro da questão, e, sim, a sua unificação na finitude. Entretanto, a finitude enquanto caráter fundamental do ser-aí não pode ser o fundamento da totalidade de entes, aliás, os conceitos de “fundamento”, de “totalidade de entes” e de “finitude”, embora reelaborados e radicalizados por Heidegger, ainda estão presos à linguagem da metafísica tradicional, o que torna necessária uma nova maneira de pensar o ser a partir de sua verdade, a qual não pode ser pensada através da metafísica, tampouco da ontologia.

é, enquanto dizer lógico, que por sua vez é determinado pelo λόγος originário³⁶. Nesse caso, a teologia especulativa de Hegel é uma onto-teo-logia enquanto um discurso sobre o ser do ente supremo mediante um λόγος discursivo.

O ente enquanto tal, o θεός, segundo a teologia especulativa hegeliana, é o absoluto a partir do qual se determina o ente no todo e o λόγος (GA 32, p. 141). Por orientar-se pela lógica tradicional, a teologia especulativa não concebe a filosofia primeira de Aristóteles em seu caráter ambivalente, mas se pauta exclusivamente pela teologia na medida em que o θεός é compreendido “logicamente” do início ao fim. Ao postular o θεός de maneira “lógica” como o absoluto e, a partir dele, os demais entes, a teologia especulativa prioriza a dimensão teórica como aquilo que direciona a questão do ser do ente, justamente ao que Heidegger se opõe desde o início dos anos vinte.

Em nosso termo Onto-teologia é assinalada (*hingewiesen*) de várias maneiras, portanto, a primeira referência do problema fundamental à antiga pergunta pelo ente, a qual tem seu fundamento, como pergunta, no λόγος. A discussão (*Auseinandersetzung*) com Hegel, que deve se cruzar (*kreuzen*) com ele no desenrolar (*Aufrollung*) da pergunta condutora (*Leitfragen*) da filosofia, pelo ente como tal e no todo, por isso é uma controvérsia com a pergunta pelo ὄν enquanto pergunta lógica e ao mesmo tempo *teo*-lógica em um sentido especificamente cristão (GA 32, p. 143).

Embora Hegel rejeite a teologia escolástica cristã, sua teologia especulativa ainda se mantém nos moldes desta última na medida em que parte “logicamente” do θεός como o fundamento supremo, absoluto e positivo para o ser do ente enquanto tal e no todo. Nesse caso, Hegel tende mais à dimensão teológica (esta compreendida de modo diverso do que propõe o Estagirita) que ontológica da filosofia primeira de Aristóteles. Sendo assim, sua teologia especulativa pode ser dita onto-teo-logia porque, sendo *teo*-lógica no sentido cristão, ela consiste numa pergunta pelo ser do ente, portanto, numa ontologia, embora ambas se pautem por um conhecimento especulativo do ser do ente enquanto fundado em outro ente, Deus.

Ou seja, de acordo com Heidegger, Hegel desconhece a diferença ontológica, por isso parte do diferente (absoluto enquanto ser do ente) e não da diferença entre ser e ente. No seminário do inverno de 1956/57 Heidegger demonstra em que seu pensamento difere do de Hegel. Heidegger mostra que o fato de Hegel não pensar o ser do ente a partir da diferença

³⁶ Isto é, segundo Heidegger, toda a metafísica moderna, especificamente a de Hegel, é herdeira da tradução do λόγος para *ratio*, que ocorreu na Romanidade antiga, a qual já se serviu de uma concepção degenerada do λόγος, cuja tradução para o latim passou a significar *ratio* enquanto razão e fundamento, predominando assim por toda a modernidade. Retomaremos o comentário sobre o λόγος em seu sentido originário no tópico 4.4 do último capítulo desta tese, quando analisarmos o curso sobre *O princípio do fundamento*, de 1955/56.

entre ser e ente consiste na primeira das três questões apontadas para demonstrar em que ambos os modos de pensar o ser diferem. A segunda questão é que para Hegel o diálogo com a tradição tem o objetivo de sobressumir (*Aufhebung*) a força individual de cada pensador em função do pensamento absoluto, enquanto que para Heidegger, no diálogo com a tradição, ao invés de se apropriar do pensado, busca-se pensar o que nela não foi pensado. E, por fim, a questão que está diretamente relacionada às duas primeiras: o passo de volta (*der Schritt zurück*), mediante o qual é possível pensar o impensado sem que para isso seja apropriado o que foi pensado em função da questão do ser. Pelo contrário, com o passo de volta, parte-se da diferença ontológica enquanto o impensado para o *esquecimento* da diferença que em si é impensado. Ou seja, segundo Heidegger, a diferença ontológica não somente não é pensada no decorrer da história da filosofia como também é esquecida. Este esquecimento é o encobrimento da própria diferença que, enquanto pensado a partir da $\Lambda\eta\theta\eta$ (velamento: *Verbergung*), originariamente se subtrai (*sich anfänglich entzogen hat*) (GA 11, p. 59).

Ora, se Deus enquanto absoluto, segundo Hegel, deve ser o começo da ciência e esta é ciência de Deus: Teologia (GA 11, p. 62), cabe, portanto, mostrar como Deus e a teologia, assim como o seu fundamental traço onto-teo-lógico entram na metafísica (GA 11, p. 64). Isto, segundo Heidegger, é possível mediante o passo de volta, que consiste num movimento para fora da metafísica e para dentro da essência da metafísica entendida como a diferença entre ser e ente (GA 11, p. 60). Isto é, na medida em que pensa o diferente e esquece a diferença a metafísica esquece-se de sua essência, por isso, para pensar a essência da metafísica enquanto a diferença entre ser e ente deve-se sair da metafísica. Nesse caso, antes de ser um retorno histórico aos primeiros pensadores da filosofia ocidental, o passo de volta consiste nessa saída da metafísica, cujo “para onde” se desenvolve e se mostra no exercício do passo. Heidegger dá como exemplo a época atual em que predomina a técnica e na qual o passo de volta conduziria ao pensamento da essência da técnica moderna, ainda a ser pensada (GA 11, pp. 60-61). Isso significa que no passo de volta enquanto contraposição ao progresso hegeliano não há uma apropriação do que já foi pensado, mas trata-se de pensar o que não foi pensado.

Ao expor como o passo de volta torna possível pensar a diferença, tomando Hegel como exemplo de quem pensa o diferente e não a diferença, Heidegger quer demonstrar como o pensamento deste último é um exemplo de onto-teo-logia, no qual Deus entra na metafísica a partir da lógica e está no princípio e no fim da ciência enquanto esta é teológica. Isso é pensar a partir do diferente. Pelo contrário, pensar a partir da diferença, segundo Heidegger, é pensar ontologia e teologia de forma simultânea. Assim, ao invés de pensar o ente enquanto

tal e o ente no seu todo, representando o ente a partir do diferente (teologia separada da ontologia), deve-se levar em conta a diferença enquanto diferença (ontologia e teologia: ser e ente) (GA 11, p. 76). A metafísica tradicional, portanto, é onto-teo-lógica porque pensa o ser do ente a partir do diferente, isto é, do ser enquanto determinado unicamente pelo diferente, no caso de Hegel, enquanto o Absoluto (infinito).

A proposta de Heidegger para se pensar o ser a partir da diferença consiste em, mediante esta, estabelecer uma unificação de ser e ente, de modo que permaneçam como diferentes na diferença. Isto se dá quando pensando a partir do passo de volta e, por conseguinte, da diferença se pensa o ser como fenômeno de ultrapassagem em direção ao ente. No entanto, tal ultrapassagem não pressupõe uma passagem para o outro lado onde o ente supostamente subsiste sem o ser. O ser, aqui, na medida em que ultrapassa, é o sobrevento desencobridor; o ente, por sua vez, é o advento que se encobre. No seio da diferença ocorre o que Heidegger denomina decisão (*Austrag*). “A diferença entre ser e ente é, enquanto diferença (*Unter-Schied*) do sobrevento (*Überkommenis*) e advento (*Ankunft*), a decisão (*Austrag*) desencobridora-encobridora de ambos. Na decisão vige (*waltet*) a clareira do que se fecha e se esconde como a vigência (*Walten*) e atribui o sobrevento e o advento um ao outro” (GA 11, p. 71). A decisão, tal como Heidegger a expõe, tem o objetivo de pensar o ser e o ente unificados na diferença ao mesmo tempo em que a origem essencial da diferença seja apreendida. Com isso, a constituição onto-teo-lógica da metafísica tem sua origem essencial na decisão (*Austrag*), que por sua vez inicia a história da metafísica e permanece, enquanto decisão, escondida e esquecida por um esquecimento que a si mesmo se subtrai (GA 11, p. 74). Somente através da decisão a fundamentação recíproca entre ser e ente pode ser concebida em sua originariedade, de modo que o ser “é” no ente e este, como o mais ente, “é” a plenitude do ser que se dá na decisão enquanto origem e vigência da diferença. É por meio da decisão, pensada primeiramente enquanto a “periferia” (*Vorort*) em que se manifesta a diferença entre ser e ente, que Deus entra na filosofia, isto é, o Deus da filosofia é a causa como *causa sui* e não como o *ens realissimum*, como realidade efetiva e postulada mediante a razão especulativa (GA 11, p. 77).

A crítica que Heidegger direciona a Hegel, portanto, está no fato de ele iniciar sua pergunta pelo ser do ente a partir da inferência “lógica” do ser como infinitude, o que é totalmente oposto ao que Heidegger propõe com a ontologia fundamental e, por conseguinte, com a metafísica do ser-aí, que é uma pergunta pelo ser do ente a partir da finitude, isto é, da diferença ontológica. O ser, de acordo com Hegel, não é o infinito, senão infinitude. No entanto, segundo Heidegger, enquanto infinitude “o ser tem a significação fundamental de

estar posto na proposição especulativa (*Sein hat die Grundbedeutung der Gesetztheit im spekulativen Satz*)” (GA 32, p. 145). O que Heidegger pretende com a metafísica do ser-aí é uma pergunta pelo ser como finitude, isto é, “o ser como horizonte do tempo ekstático (*Sein als Horizont der ekstatischen Zeit*)” (GA 32, p. 145). Nesse caso, a diferença fundamental entre Heidegger e Hegel em relação à questão do ser está em que para o primeiro o ser é finitude e se dá no horizonte da temporalidade ekstática, enquanto que para o segundo o ser é infinitude e é postulado mediante o λόγος, tal como esse conceito é concebido pela tradição, isto é, um λόγος discursivo.

Entretanto, a finitude do ser-aí, que pressupõe uma oposição à infinitude, assim como a tentativa de unificar a compreensão do ser do ente no todo simultaneamente à compreensão do ser do ente enquanto tal a partir desta finitude, não é o suficiente para a compreensão do ser enquanto ser. O problema é que a metafísica, seja em que modo for, pensa o ser a partir do ente. A tentativa de inserção do ente em seu todo na ontologia fundamental mediante a metontologia, que torna possível uma metafísica do ser-aí, se mostra problemática justamente por isso. O nada, tão enfatizado na preleção de 1929 *Que é a metafísica?*, é uma tentativa de pensar o ser sem um recurso ao ente. Por isso é que na introdução de 1949 a esta preleção, em que aparece o termo ontoteologia pela primeira vez em uma publicação, Heidegger menciona a ontologia fundamental como aquela que, ao mesmo tempo em que é um primeiro passo para a questão do ser, acaba se tornando um empecilho, pelo fato de que “[o] título ‘ontologia fundamental’ repousa na opinião de que o pensamento que procura pensar a verdade do ser e não como toda ontologia, a verdade do ente, é, enquanto ontologia fundamental, ela mesma ainda um modo de ontologia” (GA 9, p. 380).

Com efeito, o pensamento do nada enquanto co-originário ao ser traz em si o desafio de ultrapassar o pensamento representador, característico da metafísica moderna. Sendo assim, o nada deve ser pensado de acordo com a verdade do ser, pois do contrário o nada é apenas o oposto do ente e, portanto, pensado na perspectiva do ente. Por isso Heidegger propõe como ponto de partida para pensar o ser, ao invés do ente, o nada. No entanto, devido à hegemonia que o ente reivindica para si em toda questão que pergunta pelo que “é”, torna-se esquecido o que não é o ente, a saber, o nada enquanto o próprio ser. Trata-se de substituir o ente pelo nada e, por conseguinte, pelo ser. O que torna essa questão paradoxal é que o nada enquanto não é o ente, ao mesmo tempo se dá com o ser, dando a entender que o ser é evidente e o nada é menos problemático que o ente (GA 9, p. 382). Ou seja, para se pensar o ser enquanto ser, a pertinência do nada enquanto é co-originário ao ser é que deve ser

ressaltada em detrimento da hegemonia do ente. Isto, contudo, não significa uma aniquilação do ente, mas uma restituição da questão do ser a partir do nada.

Isso tem tudo a ver com a ontoteologia. Com efeito, nesse mesmo texto Heidegger retoma em poucas palavras tudo que dissera no período em que realizou o diagnóstico da constituição ontoteológica da metafísica (GA 9, pp. 378-379). Mas o que está no centro de sua crítica aqui não é mais somente a bifurcação presente na filosofia primeira de Aristóteles, mas o modo como tal bifurcação favoreceu que o ente, seja o ente enquanto tal, seja o ente no seu todo, fosse compreendido pela metafísica tradicional exclusivamente a partir de seu caráter representacional, esquecendo-se, portanto, de que este não é o modo primordial com o qual o ente se apresenta na abertura. “A essência ontoteológica da filosofia originária (*eigentlichen Philosophie*) (πρώτη φιλοσοφία) certamente deve estar fundada no modo como lhe chega (*bringt*) ao aberto o *ö*v, a saber, enquanto *ö*v” (GA 9, p. 379). Esta afirmação está de acordo com o que Heidegger dissera no curso de 1930/31, em que critica a teologia especulativa de Hegel justamente por partir de um conceito de ser como o absoluto que fundamenta o ser do ente, ou seja, nesse caso o *ö*v enquanto *ö*v chega ao aberto primeiramente pela razão. A contraposição a esse modo de conceber o ser do ente somente pode se dar, de acordo com Heidegger, quando superarmos a metafísica, na qual o ente possui uma proeminência, e pensarmos o ser a partir do ser mesmo em sua verdade, o que somente se dá na diferença ontológica entre ser e ente.

O intrigante desse texto é que, embora seja uma introdução a uma preleção de 1929, já manifesta bem o experimento de pensamento com o qual Heidegger está envolto nesse período, o pensamento do ser como verdade, o qual ele busca mostrar que se encontra de forma seminal na preleção de 1929, desde que o nada, ao invés de um contrário do ente, seja compreendido como co-originário ao ser. Por isso ele enfatiza, no fim da introdução de 1949, que para compreendermos em que consiste o pensamento do ser em sua verdade, ao mesmo tempo em que pensamos o nada, devemos partir do *final* da preleção de 1929, este, entendido corretamente, significa que partir do ente enquanto tal e no seu todo consiste no primeiro passo do salto do ser-aí em suas possibilidades fundamentais, o segundo passo consiste em abandonar-se dentro do nada, o que exige libertar-se dos ídolos (entenda-se aqui o modo tradicional de pensamento que sob as mais variadas formas pensa o ser a partir do ente) e, por fim, desenvolver esse estar suspenso dentro do nada, o único modo pelo qual se pode retornar à questão do ser enquanto ser, que é a questão fundamental da metafísica, de forma autêntica, isto é, a partir de sua verdade (seu desvelamento) (GA 9, p. 122).

Se no início da metafísica do ser-aí a questão do ente enquanto tal e no todo surge como um dos temas centrais, podemos perceber que no seu auge e concomitante declínio em 1929, o ente no todo mostra-se simplesmente como um estágio preparatório para a questão do ser enquanto ser. A brevíssima análise que fizemos neste tópico buscou mostrar em linhas gerais como o retorno à filosofia primeira de Aristóteles foi fundamental para a reinserção do ente no seu todo na ontologia fundamental, o que se deu ao mesmo tempo em que Heidegger fez um diagnóstico da constituição ontoteológica da metafísica tradicional, cuja origem, segundo ele, em que pesem as críticas de alguns medievalistas, está na bifurcação da filosofia primeira de Aristóteles. Com isso, acreditamos que podemos prosseguir nossa análise da avaliação positiva da metafísica que o autor de *Ser e tempo* faz no período da metafísica do ser-aí, levando em conta o papel fundamental da *Metafísica* de Aristóteles nesse projeto.

2.5 A diferença entre mundo e natureza e o surgimento da natureza em sentido originário.

Todas as questões levantadas no § 83 de *Ser e tempo* podem se resumir na proposta de um possível fundamento ôntico para a ontologia. Na busca de uma solução para essa questão, Heidegger inevitavelmente desenvolverá a diferença ontológica, a diferença entre entes intramundanos e a natureza enquanto totalidade de entes subsistentes, desconsiderada pela ontologia tradicional, bem como a possibilidade de que o fundamento ôntico metafísico para a ontologia seja o ser-aí em sua finitude. Isto é, enquanto abertura do ser-no-mundo, o ser-aí deve ser o fundamento ôntico para a ontologia. A metafísica do ser-aí, antes de ser uma metafísica tal como a concebida pela tradição, que transitou entre o fundamento ontológico e o teológico para a ontologia, pretende ser uma correção dessa constituição ontoteológica da metafísica, de modo que a transcendência enquanto constitutiva do ser-aí (e que consiste na concretização da diferença ontológica) seja o que permite a unificação do ente no todo e do ente enquanto tal, ou seja, o acontecimento da metafísica se dá na finitude do ser-aí, o qual se apresenta como um fundamento ôntico-ontológico.

No entanto, a necessidade da inserção do ente no todo na ontologia levará Heidegger a rever uma tese importante para a ontologia fundamental, a saber, a do ente intramundano. Ao reconsiderar essa tese Heidegger avizinha-se de algo que ele buscou contornar com a ontologia fundamental, que é a tendência da ontologia tradicional de se pautar por uma abordagem científica do ente no todo, concedendo um privilégio ao ôntico em detrimento do ontológico. Entretanto, a questão do ente no todo não pode ser solucionada sem que o estatuto

ontológico da natureza seja revisto. A facticidade do ser-aí, que remete à sua condição de ser-lançado em meio aos demais entes, pressupõe tanto os entes intramundanos quanto a natureza enquanto uma totalidade de entes que existe, embora esta, de acordo com a analítica, não esteja inserida no mundo circundante enquanto constituição ontológica do ser-aí e esfera de sentido.

Ao buscar esclarecer o ser da natureza enquanto o ente no todo, Heidegger sabe que em alguma medida pode comprometer a ontologia fundamental. Isto é, a ontologia, como lembrado no § 83 de *Ser e tempo* e retomado no § 5 da preleção do verão de 1927, não pode ter um fundamento exclusivamente ontológico. “A sua própria possibilitação (*Ermöglichung*) é remetida de volta (*zurückverwiesen*) a um ente, isto é, a algo ôntico: o ser-aí” (GA 24, p. 26). O problema em reconsiderar a natureza em seu sentido originário é que se corre o risco de que tal fundamento ôntico deixe de ser o ser-aí para ser a natureza enquanto ente subsistente. Daí o fato de, simultaneamente à exposição da diferença ontológica como constitutiva do ser-aí, Heidegger expor a diferença entre o mundo e a natureza e, conseqüentemente, entre a natureza e o ente intramundano.

(...) o mundo não é a natureza, nem é de modo algum o ente subsistente (*Vorhandene*), nem tampouco o todo das coisas que nos circunda (*umgebenden*), o nexos utensiliário que é o mundo circundante (*Umwelt*). A natureza – e a tomemos no sentido de todo o cosmos como aquilo que também designamos (*bezeichnen*) no discurso vulgar o universo (*Weltall*) –, todos esses entes juntos, animais, plantas e mesmo homens, não é, visto filosoficamente, o mundo. O que nós chamamos universo, cada coisa insignificante (*belanglose*) ou cheia de significado (*belangvolle*) não é o mundo. O todo do ente é, pelo contrário, o ente *intramundano* (*Innerweltlich*), falando cautelosamente (*vorsichtiger gesprochen*), pode ser esse ente. E o mundo? Será que ele é a soma do intramundano? De modo algum (*Keineswegs*) (...) (GA 24, p. 235).

Essa diferença entre mundo e natureza, assim como entre esta e o ente intramundano é basicamente a apresentada na analítica existencial, de modo que há uma precedência do mundo em relação à natureza. “Com a descoberta (*entdecken*) do ‘mundo circundante’, a ‘natureza’ encontra-se (*begegnet*) assim descoberta (*entdeckte*)” (SZ, p. 70). No entanto, Heidegger estabelece, no texto do verão de 1927, uma equiparação entre o ente no todo enquanto natureza e o ente intramundano. Isto é, a tese do ente intramundano, na qual a natureza se encontra como a totalidade de entes no limite entre o ente intramundano e extramundano, é relativizada, pois “o todo do ente é muito mais o ente *intramundano*; ou, dito de maneira mais cautelosa, pode ser esse ente”. Heidegger usa de cautela porque sabe que na tese do ente intramundano a totalidade de entes que constitui a natureza não pode ser equiparada ao ente intramundano, pois a natureza é, como já dito, o limite entre o

intramundano e o extramundano. O que ocorre aqui é que, devido à necessidade de se reconsiderar o ente no todo, a natureza recebe um estatuto ontológico mais originário segundo o qual se enfatiza o seu ser “em si”, o que a torna independente do ser-aí, ainda que, paradoxalmente, lhe seja possível vir a se tornar um ente intramundano. Com isso, Heidegger busca uma maneira de inserir o ente no todo na ontologia fundamental e ao mesmo tempo manter o ser-aí enquanto ser-no-mundo como o ente privilegiado e, portanto, como o fundamento ôntico para a ontologia. A favor disso está a afirmação de que o mundo no sentido fenomenológico existencial “de forma alguma” pode ser a “soma de entes intramundanos”. Ou seja, o mundo enquanto constituição existencial-ontológica do ser-aí tal como exposto na analítica existencial ainda permanece, embora surja a possibilidade de a natureza (que agora é exposta com uma autonomia frente ao ser-aí, pressuposta na analítica existencial, mas propositalmente desconsiderada por constituir até mesmo uma ameaça³⁷ para a analítica) vir a ser um ente intramundano.

Há, portanto, a necessidade de distinguir o conceito fenomenológico de mundo, em que este é apreendido como ontologicamente constitutivo do ser-aí, do conceito pré-filosófico e vulgar, “segundo o qual mundo significa (*meint*) o ente mesmo, a natureza, as coisas e o todo do ente (*All des Seienden*)” (GA 24, p. 236). Este pressupõe aquele, ou seja, o mundo em sentido fenomenológico é ontologicamente primordial em relação ao mundo em sentido pré-filosófico. A novidade, aqui, em relação à analítica existencial, está no fato de Heidegger pressupor uma aproximação e até mesmo uma equiparação entre a natureza enquanto totalidade de entes e o ente intramundano, enquadrando-os, de maneira aparentemente indiscriminada, no conceito de mundo em sentido pré-filosófico. Isso é o que ele dá a entender quando afirma que aquilo “que esse conceito pré-filosófico de mundo designa, nós denominamos em termos filosóficos (*philosophisch*) o ente intramundano (*innerweltlich Seiende*), que pressupõe por sua vez o mundo determinado (*bestimmenden*) em sentido fenomenológico” (GA 24, p. 236.). Simultânea à equiparação entre ente intramundano e natureza se dá uma diferenciação entre mundo no sentido fenomenológico e mundo no sentido

³⁷ Marco Antonio Valentim chega mesmo a falar em “catástrofe genuinamente ontológica” ao comentar um excerto do § 32 de *Ser e tempo*, no qual Heidegger afirma, a título de exemplo, que “O subsistente pode, como aquilo que vem ao encontro no ser-aí, igualmente assaltar o seu ser (*gegen dessen Sein gleichsam anlaufen*), como, por exemplo, *eventos da natureza* (*Naturereignis*) que irrompem e destroem” (SZ, p. 152, tradução do autor). Segundo ele, o exemplo dado por Heidegger “se refere ao ‘assalto’ do ser-aí pelos ‘eventos da natureza’ não simplesmente como desastre ôntico, mas como uma catástrofe genuinamente ontológica (...). Ou seja, a natureza possuiria também uma face oculta, inacessível à descoberta, pela qual se tornaria capaz de manter-se irredutivelmente inapropriável por um projeto de existência. Essa inapropriabilidade fundamental é que lhe permitiria tanto sustentar e prover a formação de mundo (*fürsinnig*) quanto impor resistência e adversidade, como fonte de catástrofe (*widersinnig*), a esse acontecimento” (VALENTIM, 2016, p. 304-305).

pré-filosófico. No entanto, a precedência do mundo fenomenológico em relação ao mundo pré-filosófico não torna este último obsoleto; pelo contrário, o pressupõe e até mesmo o requisita. Existir enquanto ser-no-mundo “significa entre outras coisas: lançar antecipadamente para si o mundo (*sich Welt vorher-werfen*)” (GA 24, p. 239), entretanto, isso não quer dizer que exista unicamente o mundo tal como lançado no projeto fático do ser-aí, pelo contrário, isto pressupõe que “com a existência fática do ser-aí, também já é sempre descoberto o ente subsistente” (GA 24, p. 239). Tal ente presente à vista constitui-se de um “em si”, de uma autonomia frente ao ser-aí, embora seja passível de ser descoberto.

A aproximação entre natureza e ente intramundano parece, por um instante, propor uma supressão da primazia ôntico-ontológica do ser-aí, que, enquanto ser-no-mundo, constitui-se ontologicamente de mundo. Isto é, o mundo previamente lançado consiste naquilo por meio do qual o ente intramundano (e aqui se inclui a natureza) pode ser descoberto; contudo, o ente no todo enquanto natureza sempre está aí, independentemente de ser descoberta ou não, ou seja, ela não depende de que o ser-aí lhe confira sentido para subsistir. “Há duas coisas para serem afirmadas: 1) Ao conceito da existência pertence o ser-no-mundo; 2) O ser-aí faticamente existente, o ser-no-mundo fático, já é sempre junto a um ente intramundano” (GA 24, p. 239). No entanto, ainda que procure manter o mundo enquanto constituição ontológica do ser-aí e o ente intramundano como algo presente à vista, que pertence ao mundo circundante enquanto esfera de sentido na qual a natureza pode “entrar” na medida em que é descoberta, não quer dizer que não haja uma autonomia da natureza em relação ao ser-aí.

Ou seja, apesar de existir a possibilidade de a natureza vir a ser um ente intramundano, a intramundanidade não a constitui originariamente. Pelo contrário, ela constitui-se de um “em si” que independe da intramundanidade para existir. “Esse [a natureza] é sem que nós o descubramos, isto é, sem que ele venha ao nosso encontro no interior de nosso mundo. Intramundanidade *toma (fällt)* então esse ente, à natureza, somente quando ele é *descoberto* enquanto ente (*als Seiendes entdeckt ist*)” (GA 24, p. 240). Isto quer dizer que o mundo enquanto constituição ontológica do ser-aí, “dentro” do qual apenas os entes podem existir e ter sentido, é questionado no sentido de ser necessário ampliar a sua esfera abrangência, de forma que ao ente no todo (natureza), a princípio extramundano, seja concedida a possibilidade de vir a ser intramundano. Essa concessão deve inevitavelmente aceitar o “em si” do ente no todo, que fora desconsiderado na analítica existencial por significar uma queda na ontologia tradicional. Percebe-se que simultaneamente à necessidade de se reconsiderar a importância do ente no todo para a ontologia fundamental, o que

significa, em alguma medida, ampliar o alcance do ser-aí no tocante à sua prioridade, pelo fato de ele ser o ente para o qual os demais entes não dotados do modo de ser do ser-aí são com ou sem sentido, há, paradoxalmente, uma aparente relativização e até mesmo uma limitação do privilégio ôntico-ontológico do ser-aí, pois, ao se apresentar como autônoma, a natureza independe do ser-aí como ente dotado de um mundo enquanto esfera de sentido, ao mesmo tempo em que a natureza se faz pertinente.

Concomitante à equiparação entre os entes intramundanos e a natureza, há uma distinção radical entre mundo no sentido fenomenológico e mundo no sentido pré-filosófico. Contudo, em que pese a aparente ameaça que o mundo em sentido pré-filosófico pode ser para o privilégio ôntico-ontológico do ser-aí, na medida em que em tal mundo pré-filosófico se enquadre a natureza, que por sua vez possui uma independência em relação ao ser-aí, no texto do verão de 1928 Heidegger radicaliza ainda mais essa autonomia da natureza frente ao ser-aí. Se no parágrafo final de *Ser e tempo* surge a necessidade de se reconsiderar a pertinência do ôntico para a ontologia, em 1928 ela é afirmada. Uma vez que “[s]omente se dá ser precisamente quando os entes também já estão aí (*da es Sein nur gibt, indem auch schon gerade Seiendes im Da ist*)” (GA 26, p. 199). Ou seja, embora possa parecer problemático quando visto na perspectiva da filosofia transcendental kantiana, da perspectiva da metafísica do ser-aí o ôntico exerce uma função importante na ontologia, uma vez que “[a] ontologia é fundamentada no ôntico (*Ontologie ist im Ontischen gegründet*)” (GA 26, p. 210). No entanto, se isso incorre em uma metafísica, não consiste em um problema, desde que seu fundamento seja o ser-aí. Trata-se, aqui, da mencionada μεταβολή, em que mediante um salto na metafísica a ontologia fundamental transforma-se numa metontologia, que é imprescindível para a metafísica do ser-aí. Daí a necessidade de se considerar o ente no todo, ainda que com o aparente risco de uma perda do obtido na analítica existencial, que na verdade é mais uma afirmação do ser-aí como fundamento ôntico para a metafísica. Ou seja, a reconsideração da natureza, de modo que apesar de ela possuir uma autonomia frente ao ser-aí poder vir a ser intramundana, nada mais é que uma estratégia de inserção da totalidade entes na ontologia fundamental.

(...) A necessidade intrínseca de a ontologia retornar ao ponto de origem pode ser esclarecida com referência ao fenômeno primário da existência humana: o ente “homem” compreende ser; compreensão do ser efetua a diferença entre ser e entes; ser é unicamente quando o ser-aí compreende ser. Em outras palavras, a possibilidade de que o ser exista na compreensão pressupõe a existência fática do ser-aí, e isso, por sua vez, pressupõe a existência fática da natureza [*Mit anderen Worten: die Möglichkeit, daß es Sein im Verstehen gibt, hat zur Voraussetzung die faktische Existenz des Daseins, und diese wiederum das faktische Vorhandensein*

der Natur]. No horizonte do problema do ser, quando posto radicalmente, parece que tudo isso torna-se visível como a compreensão de ser é possível unicamente se uma totalidade de entes já está aí (GA 26, pp. 199-200).

É na diferença radical entre ser-aí e natureza que surge a possibilidade de uma unificação entre ambos, de modo que o ser-aí em sua finitude se mantenha como o fundamento ôntico metafísico para a ontologia. Essa unificação entre ser-aí e natureza torna-se clara quando Heidegger diz que “a possibilidade de que o ser existe na compreensão pressupõe a existência fática do ser-aí, e isso, por sua vez, pressupõe a existência fática da natureza”. Ou seja, embora sejam radicalmente diferentes, o ser-aí e a natureza têm algo em comum, a facticidade, que é propositalmente afirmada por Heidegger no excerto acima como também sendo um caráter da natureza, que é pressuposto na medida em que a compreensão de ser se dá somente se uma totalidade de entes já está aí. Ora, a facticidade enquanto ser do ser-aí, de acordo com a analítica existencial exposta em *Ser e tempo*, é o que o distingue dos demais entes, que são apenas fatuais. Desse modo, do ponto de vista da analítica existencial, essa afirmação é a princípio absurda. Entretanto, tudo indica que é com a facticidade da natureza, pressuposta com a facticidade do ser-aí, que a dicotomia entre ser-aí e natureza parece sumir (PADUI, 2013, pp. 63-64). Isto é, foi preciso uma separação radical entre o ser-aí e a natureza para que fosse encontrado o “elemento” que os une, a facticidade.

Além do mais, o excerto acima menciona algo que também já fora explorado na preleção do verão de 1927, que é a diferença ontológica. Na compreensão do ser, onde unicamente pode se dar o ser, essa diferença é efetuada. Ora, se em tal compreensão se efetua a diferença ontológica entre ser e ente e se essa compreensão pressupõe a existência fática do ser-aí, que por sua vez pressupõe a existência fática da natureza, deve-se elucidar um fenômeno que unifica a totalidade de entes, a efetivação da diferença ontológica e a compreensão do ser. Trata-se da transcendência, outro tema exposto na preleção de 1927 e retomado no texto de 1928 em função da elaboração de uma metafísica do ser-aí.

Embora essa autonomia da natureza em relação ao mundo circundante seja impensável ou mesmo evitada no âmbito da analítica existencial, - na qual é imprescindível manter a precedência do ente intramundano enquanto manual em relação aos demais entes, seja como ente subsistente, seja como mera totalidade de entes, para que se tenha “o entendimento ontológico do fenômeno do mundo” (SZ, p. 72) -, Heidegger chega a propor uma fundamentação do manual no ente subsistente, ainda que na forma de um exemplo.

(...) *Manualidade (Zuhandenheit) é a determinação ontológico-categorial (ontologisch-kategoriale) dos entes, como são ‘em si’ (‘an sich’)*. Contudo, o

manual (*Zuhandene*) apenas ‘se dá’ (*‘es gibt’*) com base no ente subsistente (*Vorhandenem*). Mas – admitindo essa tese – resulta disto que a manualidade está fundada ontologicamente na subsistência (*Vorhandenheit*)? (SZ, p. 71).

Essa questão foi feita por Heidegger antes de afirmar que somente através do ente intramundano enquanto manual é que se pode apreender o mundo ontologicamente. A precedência do mundo enquanto constituição ontológica do ser-aí, que possibilita apreender o ente intramundano que vem ao encontro no mundo, dos quais o mais próximo é o manual, consiste num ganho fundamental para a analítica. No entanto, ao pressupor uma fundamentação da manualidade no ente subsistente, ainda que visando enfatizar a precedência do mundo circundante em relação ao mundo enquanto “mera soma de entes”, Heidegger parece, conscientemente ou não, vislumbrar a problemática da pertinência da natureza enquanto totalidade de entes com a qual se entretive logo após *Ser e tempo*.

Steven Crowell comenta esse mesmo texto e diz que a afirmação de Heidegger de que “a manualidade apenas se dá com base no ente subsistente (ente que não é como o ser-aí)” invoca outro tipo de prioridade que não diz respeito à relação de sentido, mas à relação entre esses entes, entre os quais está o próprio homem como aquele que surge no mundo mediante a compreensão do ser-aí. Crowell atribui a questão sobre o fundamento ôntico para a ontologia, levantada no § 83 de *Ser e tempo*, como consequência dessa relação (CROWELL, 2002, p. 360). Ou seja, tudo indica que na preleção do verão de 1927 a questão levantada no §15 de *Ser e tempo*, apenas a título de exemplo, é retomada como uma possibilidade e mesmo como uma necessidade para a ontologia, se bem que Heidegger ainda procura manter uma precedência do mundo em seu sentido fenomenológico, que parece conflitar com a natureza (que pertence ao mundo no sentido pré-filosófico), que agora é vista em seu sentido mais originário.

No entanto, essa diferença radical entre o mundo no sentido fenomenológico e o mundo no sentido pré-filosófico, surgida na preleção do verão de 1927 e radicalizada no texto do verão de 1928 com a pressuposição da facticidade da natureza, parece ser amenizada nesse mesmo texto, no qual, depois de expor a temporalidade originária e a transcendência como constitutivas do ser-aí no §12, Heidegger mostra como a entrada do ente no mundo é possível mediante a temporalização da temporalidade simultânea à transcendência.

Essa unidade ekstática do horizonte da temporalidade (*ekstetische Einheit des Horizontes der Zeitlichkeit*) não é nada mais que a condição temporal de possibilidade do mundo (*Welt*) e da sua essencial pertença à transcendência. Pois ela [a transcendência] tem sua possibilidade na oscilação (*Schwingens*) ekstática. Essa oscilação da temporalização própria das ekstases (*der sich zeitigenden Ekstasen*) é,

como tal, o alargamento (*der Überschwung*), visto em todo ente possível que pode faticamente entrar (*eingehen*) no mundo. O ekstático temporaliza-se a si mesmo, oscilando como um mundo (*shwingend als Welt*). Somente na medida em que algo como a oscilação ekstática temporaliza-se enquanto temporalidade acontece a entrada no mundo (*Welteingang*). (GA 26, pp. 269-270).

Com efeito, a temporalização da temporalidade que ocorre no ser-aí co-originariamente à transcendência é condição temporal de possibilidade do mundo enquanto constitutivo ontológico do ser-aí. Isto é, o mundo em sentido fenomenológico é anterior devido ao fato de ser co-originário à temporalização da temporalidade e à transcendência, somente depois é que o mundo em sentido pré-filosófico (ente no todo e natureza) pode “entrar” no mundo enquanto ontologicamente constitutivo do ser-aí. A existência do ente no todo de forma independente do ser-aí não consiste mais em um problema. Ou seja, a facticidade da natureza e a facticidade do ser-aí são unificadas com o fenômeno da entrada do ente no mundo, que se dá através da oscilação ocorrida na temporalização da temporalidade na transcendência do ser-aí, que consiste num alargamento em direção ao ente no todo. Isso quer dizer que o problema surgido com a autonomia da natureza enquanto totalidade de entes frente ao ser-aí, ao mesmo tempo em que exigia a reconsideração do mundo circundante, a ponto de Heidegger falar na “facticidade da natureza pressuposta com a facticidade do ser-aí”, recebe uma possível solução sem, contudo, comprometer a primazia do ser-aí, obtida na analítica existencial.

2.6 A exposição do mundo em sentido fenomenológico a partir da tese da “pobreza de mundo do animal”

No ensaio *Da essência do fundamento*, que pode ser considerado o ápice da metafísica do ser-aí, o conceito de mundo é explorado de modo que se ressalte a precedência do ser-aí como ser-no-mundo, que sendo em si mesmo a transcendência, na medida em que existe está cercado (*umfassen*) pelo ente e “já sempre ultrapassou (*überstiegen*) a natureza” (GA 9, p. 139). Ou seja, enquanto existe como ser-no-mundo o ser-aí projeta o mundo que, antes de ser uma totalidade de entes, é o horizonte transcendental no qual ele se temporaliza enquanto transcendência. “Mundo constitui a estrutura unitária da transcendência; enquanto dela faz parte, o mundo quer dizer um conceito *transcendental* (*heißt der Weltbegriff ein transzendentaler*)” (GA 9, p. 139). Por isso, Heidegger dirá que o ser-aí existe em-vista-de-si-mesmo (*das Dasein existiert umwillen seiner*), o que não significa que ele seja um sujeito no sentido metafísico moderno do termo, mas sim que, enquanto ser-no-mundo, o ser-aí é

originariamente o projeto de suas possibilidades, isto é, o projeto de mundo no qual ele se temporaliza e o ente como tal se revela. “‘O ser-aí transcende’ significa: ele é, na essência de seu ser, *formador de mundo* (*weltbildend*) e ‘formador’(*bildend*) no sentido múltiplo de que deixa acontecer o mundo” (GA 9, p. 158). Sendo assim, porque o mundo enquanto constitutivo ontológico-originário do ser-aí é simultaneamente o horizonte transcendental para que o ente se revele, de modo que o ser-no-mundo é também formador de mundo, pode-se identificar aqui uma familiaridade entre o ensaio *Da essência do fundamento* e o curso sobre *Os conceitos fundamentais da metafísica*, embora neste último Heidegger não caracterize o ser-aí como ser-no-mundo, mas como formador de mundo.

Em relação a essa nova denominação para o ser-no-mundo nos *Conceitos fundamentais*, Christiane Bailey diz que a maneira como Heidegger expõe “a essência do homem em termos de ‘apreender o mundo vis à vis’ e de ter uma relação com ‘o ente enquanto ente na sua totalidade’, detona (*détonne*) consideravelmente com o ser-no-mundo aprendido nas análises fenomenológicas feitas em *Ser e tempo*” (BAILEY, 2007, p. 83). Agamben, pelo contrário, não vê nessa diferença uma aniquilação da noção de ser-no-mundo.

Através da relação entre a “pobreza de mundo” (*Weltarmut*) do animal e o homem “formador de mundo” (*weltbildend*), se trata para Heidegger de situar a mesma estrutura fundamental do *ser-aí* – o ser-no-mundo – com relação ao animal e, deste modo, de interrogar a origem e o sentido daquela abertura que se tem produzido no vivente com o homem. (...) (AGAMBEN, 2006b, p. 94).

Ora, o próprio Heidegger afirma no curso de 1929/30 que o que foi apresentado no ensaio *Da essência do fundamento* em relação ao conceito de mundo pode ajudar a título de uma primeira orientação, mas o que foi lá alcançado “precisa ser completado (*sondern ergänzt*)” (GA 29/30, p. 261). Isto justifica o uso do termo “formador de mundo” para se referir ao ser-aí sem, contudo, aniquilar a noção de ser-no-mundo, que foi conquistada na analítica existencial e radicalizada na metafísica do ser-aí. O que ocorre nos *Conceitos fundamentais* é que Heidegger segue, ao expor o fenômeno do mundo, “o caminho de uma *consideração comparativa* (*den einer vergleichenden Betrachtung*)” (GA 29/30, p. 263), cujo objetivo é elucidar e radicalizar ainda mais a diferença entre mundo no sentido fenomenológico e mundo enquanto totalidade de entes.

Ou seja, foi preciso o salto na metafísica para que ao mesmo tempo em que elucidava algumas teses problemáticas de *Ser e tempo* Heidegger também buscasse consolidar a afirmação do ser-aí e sua finitude como fundamento ôntico para a ontologia, levando a cabo a metafísica do ser-aí. É nesse sentido que, mantendo-nos no intuito de traçar o percurso de

Heidegger nesse período (sem a pretensão, obviamente, de esgotar o assunto), tentaremos a seguir uma breve exposição de como Heidegger trata a questão do mundo em sentido fenomenológico-existencial através da tese sobre “a pobreza de mundo do animal”, levantada no curso de 1929/30. O nosso objetivo é mostrar como a tese da “pobreza de mundo do animal” além de tornar possível uma crítica à antropologia tradicional também permite uma elucidação da diferença entre o mundo no sentido fenomenológico e o mundo enquanto totalidade de entes. Para tanto, Heidegger faz uma análise da vida em vista de desvelar o estatuto ontológico dos animais enquanto entes simplesmente viventes, o que implica um diálogo com a biologia, sobretudo a de von Uexküll.

Da mesma forma que na analítica existencial a elaboração da tese da intramundandade deixou a natureza propositalmente à margem pelo fato de ela se apresentar como um caso limite entre o intramundano e o extramundano, podendo ser uma fonte de “catástrofe ontológica” (VALENTIM, 2016, pp. 304-305), no § 10 de *Ser e tempo* a analítica tem uma posição semelhante em relação à vida. Entretanto, a vida no âmbito da analítica não se apresenta como algo ontologicamente ameaçador justamente porque a ontologia fundamental tem o propósito de ser o fundamento das ciências ônticas, dentre as quais está a biologia. “A vida é um modo próprio de ser, mas, em sua essência, apenas acessível no ser-aí (*aber wesentlich nur zugänglich im Dasein*)” (SZ, p. 50). Há aqui, embora ainda não plenamente desenvolvida, a pressuposição de uma diferença radical entre o ser-aí (homem) e o animal, de forma que o modo de ser do animal enquanto vivente deve ser determinado a partir dos existenciais do ser-aí (ROMANO, 2009, p. 259).

Se a natureza a princípio é extramundana, pressupondo o que viria a se confirmar, ou seja, uma independência, um si mesmo em relação ao ser-aí, a vida, pelo contrário, no âmbito da analítica existencial e da metafísica do ser-aí, depende deste último para ser compreendida. No entanto, porque a vida não é nem um ente subsistente, tampouco é a vida algo por meio da qual se apreende primordialmente o ser-aí, ela apresenta-se como indeterminada do ponto de vista ontológico. Isto é, anuncia-se na analítica existencial uma ontologia da vida que segue o caminho de uma “interpretação privativa”. Não se trata, contudo, de um discurso depreciativo da vida, antes, “a essência da vida só é acessível no sentido de uma consideração destrutiva (*einer abbauenden Betrachtung*)” (GA 29/30, p. 371; HAAR, 1985, p. 63). Nesse caso, se a questão da natureza teve de ser retomada no âmbito da metafísica do ser-aí, o mesmo se dá com a vida, a qual precisa ser caracterizada em sua essência, “mesmo que *considerando particularmente o animal*” (GA 29/30, p. 310).

O principal desafio dos *Conceitos fundamentais* será esclarecer a distinção entre o homem enquanto configurador de mundo (*weltbildend*) e o animal pobre de mundo (*weltarm*), assim como entre os seres inanimados, como, por exemplo, a pedra sem mundo (*weltlos*) e, mediante essa distinção, trazer “para diante do olhar o *caráter mundano* do mundo (*Welthaft der Welt*) enquanto tema possível de um *problema fundamental da metafísica*” (GA 29/30, p. 264) sem, contudo, incorrer em um antropocentrismo. Ou seja, todo o curso apresenta uma tensão entre o modo de ser do ente simplesmente vivente e o modo de ser do ser-aí, na qual se defende o privilégio ontológico deste último, o único que compreende o ente enquanto tal, portanto o único para quem se dá o ser. É nesse sentido que a tese da pobreza de mundo exerce a função de revelar a essência da animalidade, de modo que o animal também tem um acesso ao ente, porém não ao ente enquanto ente.

Com efeito, a tese “o animal é pobre de mundo” situa-se entre a tese “a pedra é sem mundo” e a do “homem configurador de mundo”, permitindo assim que ao longo do curso Heidegger estabeleça uma diferença radical entre o homem e o animal, de modo que este último vive em um mundo ambiente (*Umwelt*) e ao mesmo tempo é privado de mundo. “Se a pobreza (*Armut*) significa privação (*Entbehrung*), então a tese ‘o animal é pobre de mundo’ (*das Tier ist weltarm*) diz tanto quanto ‘o animal é privado de mundo’ (*das Tier entbehrt die Welt*), ‘o animal não possui mundo’ (*das Tier hat keine Welt*)” (GA 29/30, p. 289). Esta última frase parece equiparar o animal à pedra, uma vez que esta também não possui nenhum mundo. No entanto, Heidegger diz que entre a pedra e o animal existe uma diferença na medida em que no que diz respeito à pedra ocorre a *ausência de mundo*, enquanto que em relação ao animal ocorre a *pobreza de mundo*. No caso da pedra há a ausência de mundo porque ela simplesmente é ou não é, ou seja, enquanto inanimada a pedra se caracteriza pela “a ausência de acesso ao ente *enquanto* ente (*Zugangslosigkeit zu dem Seienden als Seiendem*)” (GA 29/30, p. 290). Por outro lado, servindo-se do exemplo do lagarto que procura a rocha sobre a qual ele se aquece sob o sol, Heidegger explica o porquê de o animal de alguma forma ter acesso ao ente, embora não *enquanto* ente. “Quando dizemos que o lagarto (*Eidechse*) está sobre a rocha (*Felsplatte*), precisamos riscar a palavra ‘rocha’ para indicar que isso sobre o que ele se encontra lhe é dado de *algum modo* (*irgendwie gegeben*), contudo, não é conhecido *enquanto* (*als*) rocha” (GA 29/30, p. 291). Enquanto vive, o animal tem acesso a um mundo ambiente (*Umwelt*) que lhe é de alguma forma familiar, de modo que se ele for transposto para outro ambiente sua primeira reação é a de recusa, seguida de um retorno ao seu mundo ambiente. Por isso Heidegger dirá que o animal, durante sua vida, está preso (*eingesperrt*) em seu mundo ambiente “como em um tubo (*Rohr*) que não se amplia

(*erweitert*) nem se estreita (*verengt*)” (GA 29/30, p. 292). Isso significa que o animal não tem acesso ao ente enquanto tal, ele somente tem acesso à sua desinibição (HAAR, 1985, p. 68), a qual não é despertada pelos entes, mas sim pelos desinibidores que constituem o seu mundo ambiente, daí não ser ele caracterizado pela ausência de mundo, mas pela pobreza de mundo. O animal possui mundo, porém não como o homem. O mundo do animal é composto pelos desinibidores, com os quais ele se acasala, os quais ele persegue, dos quais ele se alimenta, mas que não têm, digamos assim, um significado que vai além daquilo que serve para suprir as necessidades imediatas da sua procriação e da sua sobrevivência.

A pobreza de mundo do animal enquanto “privação” de mundo somente pode ser compreendida se se tem em mente a diferença entre o mundo em sentido fenomenológico-existencial e o mundo enquanto totalidade de entes. Por isso Heidegger diz que para a “solução originária” (*ursprünglichen Auflösung*) do aparente paradoxo da pobreza de mundo do animal, na qual este tem, a seu modo, acesso ao mundo e ao mesmo tempo é privado de mundo, “deve-se mostrar o que quer dizer mundo e, o que é ainda mais importante, se compreendemos o conceito de mundo e o fenômeno do mundo (*ob wir den Weltbegriff und das Phänomen der Welt verstehen*)” (GA 29/30, p. 294). O mundo no sentido fenomenológico, de acordo com o propósito de Heidegger, pode ser abordado como um problema fundamental da metafísica enquanto evento co-originário à finitude e à singularização no ser-aí, ou seja, no ser-aí enquanto transcendência. De fato, para Heidegger, o mundo ambiente (*Umwelt*) do animal não tem, ontologicamente, a mesma originariedade que o mundo fenomenológico, tampouco pode ser comparado ao mundo enquanto totalidade de entes.

Por isso, para demonstrar que o mundo no sentido fenomenológico é acessível somente para o homem e pode ser tratado como um problema metafísico, portanto, radicalmente diferente do mundo do animal, Heidegger polemiza com a zoologia e com a biologia, de forma que faz uma inversão na tese tradicional de que todo organismo é um composto de órgãos e células.

Em resumo, podemos dizer: o organismo tem órgãos. Certamente! Mas estes órgãos são instrumentos (*Werkzeuge*)? O organismo é um processo. Certamente! Mas o caráter fundamental do movimento (*der Bewegtheit*) deve ser concebido com a ajuda do conceito mecânico de movimento (*des mechanischen Bewegungsbegriffes*)? (...) Devemos tentar alcançar (*bringen*) na zoologia e na biologia o reconhecimento de que os órgãos não são meros instrumentos, de que o organismo não é uma mera máquina. Isto significa, portanto, que o organismo ainda é algo mais, algo por detrás (*dahinter*) e para além (*darüber*) (...) (GA 29/30, p. 318).

Percebe-se que é contra o vitalismo e o mecanicismo presentes na biologia e na zoologia que Heidegger direciona sua crítica (ROMANO, 2009, p. 282). O organismo possui órgãos, mas estes são completamente diferentes dos instrumentos, de modo que o organismo tomado no sentido ontológico é muito mais que um complexo de órgãos. Há, portanto, a necessidade de se elucidar o caráter mais originário do organismo, o que Heidegger fará através de um longo excuro no qual explicará a diferença entre órgãos e instrumentos. O órgão, de acordo com Heidegger, pode ser considerado um instrumento, porém “o órgão (*das Organ*) tem a característica de permanecer atrelado à própria aptidão (*Fähigkeit selbst verhaftet bleibt*), de não ser posto de lado como algo fabricado” (GA 29/30, p. 329), ao passo que o instrumento, enquanto utensílio, pertence ao âmbito do ente subsistente, portanto, “exterior” ao organismo. Sendo os órgãos somente “dados no *modo de ser* do que chamamos vida (*in der Weise des Seins gegeben, die wie Leben nennen*)” (GA 29/30, p. 329), fica claro que a principal diferença entre órgão e instrumento está no fato de que este último é inanimado. Surge, portanto, outra diferença fundamental que se refere ao fato de que o instrumento, enquanto inanimado, caracteriza-se pela *prontidão* (*Fertigkeit*), enquanto que o órgão, por ser um modo de ser da vida, é caracterizado pela *aptidão*. É na relação intrínseca entre o órgão e a aptidão que se apresenta a novidade da análise heideggeriana do organismo, pelo fato de que a aptidão cria o órgão e não o contrário.

(...) [N]ão podemos dizer que o órgão possui aptidões, mas sim que a *aptidão possui órgãos* (*sondern die Fähigkeit hat Organe*). Antes dissemos: o utensílio (*das Zeug*) é de uma determinada prontidão (*Fertigkeit*), o órgão *tem* uma aptidão (*das Organ hat eine Fähigkeit*). Agora vemos: o inverso é mais adequado: o utensílio (*das Zeug*) *tem obtido* na fabricação (*Verfertigung*) uma determinada *prontidão para...* (*Fertigkeit für*) e a *possui*. O órgão é, inversamente, uma *posse de uma aptidão* (*eine Besitz einer Fähigkeit*). O que possui é aí a aptidão, não o órgão. O ser-apto proporciona (*verschafft*) órgãos para si, os órgãos não são equipados com aptidões ou mesmo prontidões (GA 29/30, p. 324).

Essa anterioridade da aptidão em relação ao órgão é algo realmente vertiginoso do ponto de vista da biologia simplesmente pelo fato de surgir a necessidade de a aptidão ter um estatuto biológico, uma vez que é ela quem proporciona o surgimento do órgão. Entretanto, Heidegger pensa tanto a aptidão quanto o organismo em sentido ontológico, isto é, o ser-apto é um modo de ser que torna possível demonstrar como o órgão pertence ao organismo e este deve ser concebido a partir da pobreza de mundo do animal, de modo que “a tese ‘o animal é pobre de mundo’ é uma afirmação essencial (*Wesensaussage*) sobre a animalidade em geral e não uma afirmação acerca de uma qualidade que de algum modo se enquadraria ao animal (*dem Tiere zukommenden*)” (GA 29/30, p. 331). Ou seja, a partir da diferença entre a aptidão,

caracterizada pelo “*deslocar-se e antecipar-se (sich selbst Verlegen und Vorverlegen)*” (GA 29/30, p. 331) proporcionando para si mesma os órgãos e a prontidão do instrumento, cuja característica é a de estar pronto, portanto estático, sem possibilidades, Heidegger pode demonstrar a relação íntima entre a aptidão e o órgão e com isso fazer uma exposição do mundo do animal, o que é possível somente a partir de uma ontologização da biologia, por isso a necessidade dessa inversão arbitrária do ponto de vista científico, mas possível e necessária para uma ontologia da vida.

É por meio da aptidão que Heidegger expõe um si-próprio do animal sem que para isso recorra à descrição de uma ipseidade reflexiva, uma vez que o si-próprio do animal, seu modo de ser, sua essência enquanto vivente funda-se numa *propriedade* cuja principal característica é a pulsão (*Trieb*).

(...) A propriedade (*das Eigentum*) do animal diz: o animal, e, de início, seu específico ser-apto para... (*Fähigsein zu...*), é próprio a si. Ele não se perde, enquanto em um impulso instintivo (*triebhafter Drang*) para algo deixe a si mesmo para trás, mas mantém-se justamente na pulsão (*im Triebe*) e é ele mesmo, como dizemos, nesta pulsão e neste movimento pulsional (*in diesem Triebe und Treiben*) (GA 29/30, p. 340).

Se a propriedade do animal é caracterizada pela pulsão, esta, no entanto, em si mesma é mais uma orientação para o “objeto” do que uma retenção em si mesmo por parte do animal (HAAR, 1985, p. 66), de modo que o si-próprio do animal revela uma tensão entre pulsões e aptidões e os desinibidores destas pulsões e aptidões. “A aptidão é sempre acompanhada de uma pulsão, ela é uma com a vida pulsional. É a pulsão que conduz o animal a realizar suas aptidões por meio de seus órgãos” (ROMANO, 2009, p. 288). Christiane Bailey diz que Heidegger conceitualiza a pulsão de uma maneira pouco ortodoxa, como estando primeiramente inibida e não impulsiva. Isso significa que há uma diferença entre pulsão (*Trieb*) e impulsão (*Antrieb*), de forma que a pulsão tem a necessidade de ser ativada por um dispositivo, um agente externo, um desinibidor (BAILEY, 2007, p. 99), o que revela uma passividade e receptividade característica do animal, contudo, ele não percebe o desinibidor como ente.

O importante é que a análise passa de uma diferenciação entre o órgão e o instrumento para a aptidão e desta para o ser-apto do animal, culminando no si-próprio do animal, que nada mais é que a propriedade e a pulsão. Ou seja, Heidegger demonstra um conjunto de estruturas do modo de ser do animal que nos lembra da totalidade estrutural do cuidado, porém, se isso é possível no caso do animal, trata-se de um cuidado inautêntico.

Contudo, de acordo com Claude Romano, é perfeitamente possível fazer uma analogia entre o ser-aí e o animal, uma vez que ao se projetar para as suas possibilidades finitas e, portanto, para o poder ser mais próprio, o ser-aí existe em sentido próprio e em pessoa. Para o organismo animal também é pela aptidão que se cumpre uma referência a si, embora esse si mesmo não tenha o mesmo sentido que tem para o ser-aí (ROMANO, 2009, p. 289). Independentemente de se poder ou não fazer uma analogia com o ser-aí, a aptidão e a pulsão enquanto essência da animalidade torna possível determinar ontologicamente o organismo e com isso o mundo animal (*Umwelt*). Resta, no entanto, uma análise do comportamento do animal (*das Benehmen des Tieres*), outro tema abordado pela biologia e ao qual Heidegger também dirige sua crítica mediante a ontologia da vida.

É da necessidade de se esclarecer o para quê e o para onde do ser-apto do animal que surge o conceito de comportamento animal, no qual Heidegger ressalta a diferença em relação ao comportamento humano. Seja enquanto vê, ouve, foge, persegue, se alimenta ou se reproduz, o animal se comporta. Ora, mas o homem também se comporta. Nesse caso, a diferença que há entre o comportamento do animal e o do homem é que “[o] comportamento do animal não é *um fazer e um agir (ist nicht ein Tun und Handeln)* como o comportamento do homem, mas um *movimento pulsional (ein Treiben)*” (GA 29/30, p. 346). Isto é, “[o] ser-apto enquanto poder-ser do animal é *ser-apto para o comportamento (Fähigsein zum Benehmen)*” (GA 29/30, p. 346), que é o mesmo que a pulsão. Esta se diferencia substancialmente da ação humana porque se trata de uma “atividade pulsional do organismo” (GA 29/30, p. 346), portanto nada tem a ver com uma tomada de atitude em relação ao ente enquanto ente. Como modos de ser do animal, o ser-apto, a pulsão e o comportamento, ainda que desinibidos por algo pertencente ao mundo ambiente, têm em vista o próprio animal e seu si-próprio. Diferentemente do homem, além de não ter acesso ao ente enquanto ente, o animal também não percebe o ente enquanto algo que desencadeia sua atividade pulsional. Pode-se dizer que o que Heidegger faz é demonstrar o animal enquanto isolado em seu si-próprio, que vivendo em seu mundo ambiente nunca o apreende, embora seja constantemente pressionado por ele.

Para demonstrar isso, Heidegger irá dizer que o ser-junto-a-si mesmo, próprio do animal e no qual este está preso em si, funda-se na estrutura essencial da perturbação. “A perturbação (*die Benommenheit*) é a condição de possibilidade para isso, que o animal *se comporte segundo sua essência em um meio ambiente (in einer Umgebung), mas nunca em um mundo*” (GA 29/30, pp. 347-348). Enquanto momento essencial da animalidade, a perturbação não se caracteriza como um estado, seja momentâneo ou duradouro, ela é a

condição de possibilidade do comportamento, portanto, se é que se pode usar este termo, co-originária a este. Com isto, Heidegger evita definir a perturbação e o comportamento como mantendo uma relação de causa e efeito. De fato, enquanto essência da animalidade, a perturbação mantém uma simultaneidade com a aptidão, a pulsão e o comportamento, de modo que em qualquer atividade pulsional, que é a mesma que o comportamento, a perturbação está presente como condição de possibilidade.

A perturbação torna possível à análise manter o animal como aquele que não tem de forma alguma acesso ao ente enquanto ente. No comportamento, enquanto possibilitado pela perturbação, o animal nunca se orienta para algo enquanto algo. A abelha, por exemplo, embora perturbada pelo cheiro do mel, não apreende o mel enquanto mel, como algo presente; o que ocorre é um ser perturbado de maneira particular, que Heidegger denomina como uma forma de ligação. Se por acaso a abelha parar de sugar o mel, não cessa, contudo, a perturbação, o que ocorre é uma comutação da perturbação para o interior do voar de volta para a colmeia (GA 29/30, p. 354). Entretanto, ainda que privado de qualquer possibilidade de perceber o ente enquanto ente, na perturbação é designado um modo de ser do animal, “um ser absorvido por... (*ein Hingenommenheit durch...*)” (GA 29/30, p. 360). Com a definição desse modo de ser do animal, Heidegger se aproxima da caracterização do animal como excluído ou mesmo aquém daquilo que ele denomina abertura do ente.

(...) A perturbação é a essência da animalidade, diz: *o animal não está enquanto tal em uma manifestação (Offenbarkeit) do ente. Nem o seu assim chamado meio ambiente (Umgebung), nem ele mesmo estão manifestos (Offenbar) enquanto entes.* Porque o animal, devido à sua perturbação e à totalidade de suas aptidões (*Befähigungen*) é movido no interior de uma multiplicidade de pulsões (*Triebmannigfaltigkeit*), ele não tem fundamentalmente a possibilidade de se inserir no ente que ele não é, assim como no ente que ele mesmo é. Por causa deste ser impelido (*Umgetriebenheit*), o animal, por assim dizer, suspende-se (*hängt*) entre si mesmo e o meio ambiente, sem que um ou outro seja experimentado *enquanto* ente (*ohne dass das eine oder das andere als Seiendes erfahren würde*). Somente este não ter da manifestação simultâneo a um ser absorvido por... (*eine Hingenommenheit durch...*). Precisamos dizer que o animal está relacionado a... (*bezogen ist auf...*), que a perturbação e o comportamento mostram uma abertura para... (*eine Offenheit zeigen für...*) (...) (GA 29/30, p. 361).

Se for permitida uma comparação, o animal, assim como o ser-aí, caracteriza-se por um estar suspenso, por uma espécie de nulidade, se bem que nos termos da comparação entre ontologia fundamental e a ontologia da vida animal, o animal jamais tem acesso ao ente, ao Nada e tampouco ao ser. “Se o comportamento não é nenhuma ligação com o ente, então ele é uma relação com o nada? Não! Mas se não está junto ao nada (*Nichts*), mesmo assim está ele junto a algo que precisa *ser e é* (*was dann doch sein muss und ist*). Com certeza!” (GA 29/30,

p. 368). Aqui se encontra de forma implícita a radicalização da diferença entre o animal e o homem no que tange à abertura para o ente. Entretanto, ainda que não esteja aberto para o ente, o animal se encontra “absorvido por...”, “junto a...”, “aberto para...”. Esse algo que de alguma forma precisa ser e é, mas que jamais pode ser o ente enquanto tal, segundo Heidegger, é o círculo de desinibição.

(...) O comportamento do animal não se relaciona (*bezieht*) nunca – como poderia parecer-nos – a coisas *subsistentes* e sua acumulação (*auf vorhandene Ding und derem Ansammlung*), mas se cerca com um *círculo de desinibição* (*Enthemmungsring*), no qual está introduzido como o que seu comportamento pode encontrar ocasião. Porque este cercar-se (*Sich-umringen*) pertence ao animal, ele sempre traz consigo a partir de si mesmo o círculo de desinibição e o carrega (*trägt*) à sua volta por toda a sua vida. Mais exatamente – sua vida é justamente o girar em volta desse círculo (*sein Leben ist gerade das Ringen um diesen Umring*), em cuja circunferência (*Umkreis*) pode emergir uma determinada multiplicidade estruturada de desinibições (...) (GA 29/30, pp. 370-371).

Da mesma forma que o animal vive em um mundo ambiente, mas é privado de um mundo em sentido fenomenológico, ele também é aberto a algo que difere substancialmente tanto do mundo em sentido fenomenológico quanto do mundo enquanto totalidade de entes. Com a exposição do círculo de desinibição, a definição ontológica da animalidade, assim como a do mundo animal enquanto radicalmente diferente do mundo humano é praticamente concluída. A pobreza de mundo do animal é uma privação de acesso ao ente enquanto ente e, portanto, ao mundo tal como o homem é capaz de compreender. O círculo de desinibição caracteriza-se como aquilo com o que o animal primária e unicamente se relaciona e, nesse caso, é ele que permite ao animal viver em um mundo ambiente sem ser diretamente estimulado pelos entes, mas sim pelos desinibidores, que por sua vez constituem o círculo de desinibição e desencadeiam simultaneamente a pulsão, a aptidão, a perturbação e o comportamento. Pode-se dizer que o círculo de desinibição apresenta-se como uma alteridade, de forma que o animal não percebe o ente como ente, contudo é de algum modo aberto para esse “outro”, por isso o animal tem e não tem um mundo, assim como tem e não tem uma abertura.

Contudo, estabelecer um abismo entre o homem e o animal, sendo que este último, embora se constitua de uma totalidade de estruturas ontológicas que é a animalidade, não resolve o problema da essência da vida. Esta se caracteriza por uma inacessibilidade em relação à ontologia da vida, à biologia e à zoologia, o que faz com que a análise de Heidegger se depare com um limite. Por isso é importante uma exposição do motivo de esse enigma da vida permanecer sem uma resposta satisfatória no âmbito do pensamento heideggeriano, a

despeito da ontologização da biologia operada pelo filósofo. Além disso, na análise de Heidegger surge o problema da diferenciação entre o mistério do ser, pertencente ao âmbito da abertura, e o mistério da vida, supostamente além da abertura.

2.7 O mistério da vida e o mistério do ser

2.7.1 O caráter enigmático da essência da vida

A maior dificuldade em conceituar a essência da vida, segundo Heidegger, está no fato de que isso não pode ser feito mediante um recurso ao ente. Isto é, o círculo de desinibição, embora possa ser considerado uma alteridade, a única para a qual o animal é aberto, não é, contudo, um ente, tampouco o animal pode ser compreendido como um ente meramente subsistente. Entretanto, Heidegger diz que o fato de a tese da essência da vida ser acessível somente por via de uma consideração redutiva não significa uma inferioridade da vida animal em relação ao ser-aí humano, pelo contrário, a vida constitui-se de uma riqueza de abertura que talvez seja inacessível ao mundo humano (GA 29/30, pp. 371-372). Essa inacessibilidade da vida é o que a caracteriza como cercada de um mistério que, assim como o mistério do ser, é o não desencoberto co-originário ao desencoberto, portanto inacessível. A ontologia da vida ensaiada por Heidegger, além de pretender uma exposição do mundo fenomenológico-transcendental (mundo humano) como tema metafísico por excelência, busca expor a essência da animalidade mediante uma interpretação redutiva, o que remete à essência da vida, que por sua vez é mais ampla que a animalidade. Com efeito, a essência da vida não somente é inacessível como é também uma fonte de problemas, pois desde a antiguidade o termo “vida” refere-se ao vivente em geral e não somente ao animal. Sendo assim, ao buscar expor o mundo humano enquanto radicalmente diferente do mundo animal, ou seja, a humanidade radicalmente separada da animalidade, além de correr o risco de cair no antropocentrismo Heidegger acaba reduzindo a vida em geral à animalidade.

Essa maneira de abordar a animalidade é criticada por Derrida em seu livro *O animal que logo sou (A seguir)*, no qual ele acusa uma determinada época da tradição filosófica, começando com Descartes, passando por Kant, por Heidegger, até Lacan e Levinas, de tratar o animal como se ele fosse apenas visto, quando na verdade deve-se considerá-lo como uma alteridade absoluta, a qual inclusive nos olha (DERRIDA, 2002, p. 33). Contudo, em relação ao limite que há entre o homem e o animal, Derrida deixa claro que não pretende negar a sua existência, no entanto, como pensador do limite que é, diz o seguinte:

(...) A discussão torna-se interessante quando, em vez de se perguntar se existe ou não um limite descontínuo, procura-se pensar o que se torna um limite quando ele é abissal, quando a fronteira não forma mais uma só linha indivisível, mas linhas; e quando, em consequência, ela não se deixa mais traçar, nem objetivar nem contar como uma e indivisível. Que são as bordas de um limite que cresce e se multiplica em se nutrindo do insondável? (...) (DERRIDA, 2002, p. 60).

Ou seja, existe uma fronteira entre o homem e o animal, mas ela consiste numa pluralidade de bordas, de perspectivas, o que requer uma reconsideração dos componentes de ambos os lados da fronteira. A partir dessa multiplicidade de bordas, Derrida expõe, mediante três teses, como ele entende o abismo que há entre o homem e o animal: 1) a primeira diz respeito à inexistência de uma linha unilinear e indivisível, pressuposta com a ruptura entre o homem e o animal; 2) pelo contrário, a ruptura tem uma margem múltipla e abissal, de modo que quando se fala em história nada mais é que partir de uma das bordas originadas da ruptura, a borda subjetivista e antropocêntrica. Isso significa que dentre a infinidade de bordas surgidas com a referida ruptura entre homem e animal, a borda pretensamente humana é apenas uma; 3) para além dessa há uma multiplicidade heterogênea de viventes e não simplesmente “o animal”, como dizem os filósofos. Esta multiplicidade de viventes se caracteriza mais como uma multiplicidade das organizações das relações entre o vivente e a morte. Por constituir-se de relações íntimas e abissais, essa multiplicidade de reinos e organizações não pode ser objetivada, portanto, é impossível tomar os animais por espécies de um gênero que se nomearia “o animal” em geral, no singular genérico (DERRIDA, 2002, pp. 60-61).

O que Derrida faz é problematizar o abismo que há entre o homem e o animal, apontando para a multiplicidade de viventes que engloba a vida como um todo. Ou seja, embora reconheça o enigma que ronda a vida e sua essência, Heidegger aborda a essência do animal no singular genérico, o que segundo Derrida consiste numa miopia não só de Heidegger, mas de uma gama de filósofos que além teorizarem sobre o animal como se o mesmo fosse algo aí, sem um olhar, sem um mundo, não consideram a multiplicidade dos viventes que constituem a vida como um todo. Nesse sentido, a tese de Agamben e a de Derrida se aproximam pelo fato de ambos aceitarem que exista um abismo entre homem e animal, assim como ambos, cada um a seu modo, propõem que se pense a relação do homem com o animal de modo não antropocêntrico, isto é, além da antropogênese.

Ainda nesta perspectiva em que se reconhece o abismo ou mesmo a diferença entre homem e animal, Sloterdijk, em seu livro *Regras para o parque humano*, ao tecer uma crítica

à famosa *Carta sobre o humanismo*, de Heidegger, enfatiza o aspecto antivitalista com o qual este último sempre tratou da questão da abertura do ser, justamente para evitar um antropocentrismo, o que fez ao partir do ser-aí, que, antes de ser um vivente, se distingue por ser ontologicamente privilegiado na medida em que é o único aberto ao ser. Ou seja, Sloterdijk propõe que além da narrativa natural da serenidade, mediante a qual o ser humano se tornou aberto ao mundo e, por conseguinte ao ser, deve-se levar em consideração, paralelamente, a narrativa social das domesticações, na qual os homens se experimentam como aqueles que se reúnem em função do todo. Isto é, as duas narrativas devem convergir numa perspectiva comum, na “explicação de como o animal *sapiens* se tornou o homem *sapiens*” (SLOTERDIJK, 2018, p. 33). Ora, para falar do ser-aí humano como aquele que possui um privilégio ontológico, portanto distinto dos demais entes por estar aberto ao ser, deve-se levar em conta o que Sloterdijk denomina de “revolução antropogenética”, a qual se dá no âmbito da história das espécies, o que implica em partir da evolução ou, no caso exposto por Sloterdijk, da involução da espécie animal, ou seja, que o ser humano antes de ser um animal evoluído é um animal que fracassou em ser animal. “Ao fracassar como animal, esse ser indeterminado tomba para fora de seu ambiente e com isso ganha o mundo no sentido ontológico” (SLOTERDIJK, 2018, p. 34). Isto quer dizer que antes de ser exposto à abertura o homem é um animal, o que torna indispensável a relação entre a abertura e o animal, algo passado ao largo por Heidegger. A abertura é atingida pelo homem mediante seu fracasso em ser animal, a partir do qual ele é entregue ao mundo ontológico, o que coincide com o chegar à linguagem e à possibilidade de construir teoria. A política e a metafísica se iniciam, portanto, quando ao chegar à linguagem os homens passam a viver em grupo, a construir casas e a realizar uma espécie de seleção entre eles.

É realmente interessante o modo como Sloterdijk demonstra a partir das duas narrativas, a natural e a social, como a abertura, antes de ser co-originária ao ser-aí enquanto ente privilegiado, é oriunda da domesticação do homem, que por sua vez é condicionada pela história natural da serenidade, ou seja, pela revolução antropogenética, devido ao fracasso do homem em ser animal. Nesse caso, a abertura para o ser tem suas raízes nessa interdependência entre história natural das espécies e a domesticação dos homens, natureza e cultura, o que se apresenta como alternativa para se pensar o devir homem por parte do animal, de modo que a revolução antropogenética origina-se antes de tudo na espécie animal, da qual o homem é excluído pela antropogênese. A semelhança dessa análise de Sloterdijk com a de Agamben está no fato de que é na clareira, portanto no âmbito da antropogênese, que se dá o início da linguagem (metafísica e teoria), bem como o início da política. “Lá onde

há casas, deve-se decidir no que se tornarão os homens que as habitam; decide-se, de fato e por atos, que tipo de construtores de casas chegarão ao comando” (SLOTERDIJK, 2018, p. 37). Isto corrobora com a afirmação de Agamben de que o conflito entre velamento e desvelamento, animalidade e humanidade que se dá no interior da abertura é um conflito eminentemente político. Ressalta-se aqui, como tudo isso tem origem na narrativa natural das espécies, o que significa que mesmo em se tratando de metafísica e política, algo supostamente exclusivo do ser humano, não há como contornar o fato de que antes de tudo o ser humano é um vivente.

Em seu livro *O aberto*, Agamben trata desse abismo entre o homem e o animal como sendo uma relação originariamente política e interna ao próprio homem, no sentido de que ao mesmo tempo em que surge com a política, produz o elemento político originário, a vida nua. Isto é, a máquina antropológica que Agamben expõe em *O aberto* reúne a animalidade e a humanidade em torno de um núcleo vazio, a inoperosidade (potência) como a substância política do Ocidente em oposição à operosidade política (ato) aventada por Aristóteles. Nesse sentido, para se compreender o que Agamben propõe em relação ao abismo entre homem e animal é importante uma retomada de como ele interpreta o conceito de vida em Aristóteles em função de sua tese sobre a íntima ligação entre política e vida, exposta em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*.

Na introdução desse livro, Agamben faz uma retomada da diferença radical entre ζωή e βίος mostrando como para os antigos, mais especificamente para Aristóteles em sua *Política*, o termo ζωή refere-se à vida natural reprodutiva, portanto, restrita ao âmbito do οἶκος e excluída da πόλις (*Pol.* 1252a, 26-35, apud, AGAMBEN, 2007, p. 10). Já o termo βίος refere-se à vida politicamente qualificada, que existe em vista do viver bem e pertence ao âmbito da πόλις. É importante ressaltar que para os gregos além da distinção entre os dois tipos de vida há também uma separação radical entre ambas.

Sendo assim, essa retomada que Agamben faz tem o objetivo de mostrar como, de acordo com as análises de Hannah Arendt e de Michel Foucault, ocorre na modernidade uma mudança na qual o elemento central da política deixa de ser a βίος para ser a ζωή. Entretanto, embora concorde que haja para os gregos essa diferenciação radical entre os dois tipos de vida, Agamben busca mostrar como já na *Política* de Aristóteles pode-se encontrar um possível vínculo entre elas, uma vez que a βίος enquanto a vida politicamente qualificada nada mais é que uma exclusão, uma supressão da ζωή enquanto vida natural e reprodutiva. Nesse caso, o devir político (βίος) requer e pressupõe um ter sido meramente natural e reprodutivo (ζωή). Visto desta perspectiva, o início da relação entre a ζωή e a política pode

muito bem ter sido anterior à modernidade, embora na antiguidade a ζωή não fosse ainda seu elemento central. Para justificar isso Agamben recorre ao direito romano arcaico, donde ele extrai a ideia de *homo sacer*, que é a vida matável do ponto do vista do direito e não sacrificável do ponto de vista religioso – a vida nua, cuja principal característica é a exclusão inclusiva, um produto do dispositivo da exceção, sendo, portanto, o início da entrada da vida natural na política.

Assim, Agamben encontra entre a antiguidade e a modernidade um ponto no qual pode-se dizer que se inicia a relação entre o poder soberano e a vida reprodutiva, relação esta que origina a vida nua como uma zona de indistinção entre ζωή e βίος. Ademais, Agamben aponta para a necessidade de se preencher as lacunas no pensamento de Arendt e Foucault, mencionando os desdobramentos do totalitarismo e da biopolítica no século XX. Não cabe a nós, aqui, entrar nas minúcias desta análise, pois extrapola o nosso objetivo. Contudo, Agamben faz uma citação da *Política* de Aristóteles que pode ser importante para que estabeleçamos uma ligação entre o livro *Homo Sacer I* e o livro *A linguagem e a morte*, assim como entre estes e *O aberto*.

Só o homem entre os viventes possui a linguagem. A voz, de fato, é sinal da dor e do prazer e, por isto, ela pertence também aos outros viventes (a natureza deles, de fato, chegou até a sensação da dor e do prazer e a representá-los entre si), mas a linguagem serve para manifestar o conveniente e o inconveniente, assim como também o justo e o injusto; isto é próprio do homem com relação aos outros viventes, somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e das outras coisas do mesmo gênero, e a combinação destas coisas faz a habitação e a cidade (*Pol.* 1253a, 10-18, apud, AGAMBEN, 2007, p. 15).

Segundo Aristóteles, a política é fundamentada na linguagem enquanto esta é o que distingue o homem do simplesmente vivente, portanto, sendo capaz de distinguir entre o bem e o mal, o justo e o injusto, o que é imprescindível para a manutenção da πόλις. Entretanto, se levarmos em consideração a análise que Agamben faz da linguagem em *A linguagem e a morte*, pode-se dizer que a linguagem, ainda que surja com a supressão da voz animal, mantém algo desta voz. Isto é, a máquina-dispositivo da infância, em torno da qual a voz enquanto voz animal suprimida e a fala enquanto linguagem humana articulada se excluem e se incluem mutuamente, tem como fundamento metafísico a Voz e sua dupla negatividade. Daí Agamben dizer que “[a] política se apresenta então como a estrutura, em sentido próprio fundamental, da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se realiza a articulação entre o ser vivente e o λόγος” (AGAMBEN, 2007, p. 16). Nesse caso, em *Homo Sacer* a vida nua se apresenta com uma dupla negatividade, como o não-mais vida natural (ζωή) e ainda-

não vida política qualificada (βίος), assim como em *A linguagem e a morte* a infância se apresentava com uma dupla negatividade, não-mais voz animal e ainda-não linguagem humana. Ou seja, a máquina antropológica apresentada em *O aberto*, e que é em alguma medida um desdobramento das análises de *Homo Sacer*, nada mais é que a versão antropológica da máquina da infância e ambas são recursos de Agamben para pensar de modo radical a antropogênese filosófica e suas consequências políticas.

Antes, porém, de iniciarmos a exposição de como Agamben trata da antropogênese em *O aberto* é importante citarmos um trecho das páginas finais de *Homo Sacer*, onde, mediante o conceito de vida nua, Agamben estabelece uma relação e mesmo uma co-originariedade entre política e metafísica.

“Nua”, no sintagma “vida nua”, corresponde aqui ao termo ἀπλῶς, com o qual a filosofia primeira define o ser puro. O isolamento da esfera do ser puro, que constitui a realização fundamental da metafísica do Ocidente, não é, de fato, livre de analogias com o isolamento da vida nua no âmbito de sua política. Aquilo que constitui, de um lado, o homem como animal pensante, corresponde minuciosamente, do outro, o que o constitui como animal político. Em um caso, trata-se de isolar dos múltiplos significados do termo “ser” (que, segundo Aristóteles, “se diz de muitos modos”), o ser puro (ὁ ἀπλῶς); no outro, a aposta em jogo é a separação da vida nua das múltiplas formas de vida concretas. Ser puro, vida nua – o que está contido nestes dois conceitos para que tanto a metafísica como a política ocidental encontrem nestes e somente nestes o seu fundamento e o seu sentido? Qual é o nexo entre estes dois processos constitutivos, nos quais metafísica e política, isolando o seu elemento próprio, parecem, ao mesmo tempo, chocar-se com um limite impensável? Visto que, por certo, a vida nua é tão indeterminada e impenetrável quanto o ser ἀπλῶς e, como deste último, também se poderia dizer dela que a razão não pode pensá-la senão no estupor e no assombramento (*quase atônita*, Schelling) (AGAMBEN, 2007, pp. 187-188).

Essa aproximação entre política e metafísica, de modo que tanto o ser puro enquanto o elemento metafísico originário quanto a vida nua enquanto elemento político originário deparam-se com um limite impensável, inacessível pela razão, vem ao encontro da proposta de se pensar o mistério enquanto o não desencoberto tanto da vida quanto do ser. Para o que pretendemos, essa tese de Agamben diz muito no sentido de que o mistério do ser, pensado por Heidegger como o não desvelado no âmbito da abertura, suscita a seguinte questão: o mistério do ser pode ser co-originário ao mistério da vida no âmbito da vida nua enquanto elemento político originário e supostamente além da antropogênese? De acordo com Agamben, ambos são impensáveis pela razão senão no “estupor e no assombramento”. Nesse caso, segundo Agamben, o limite de Heidegger ao apelar para o mistério do ser enquanto o não desvelado da verdade do ser está em que ele negligencia, ou pelo menos não enfatiza o mistério da vida, desviando-se, portanto, do caráter político originário latente no conflito entre

velamento e desvelamento. Em outras palavras, o mistério do ser, que remete à dimensão metafísica do tradicional isolamento da esfera do ser puro, o qual Heidegger pretende abordar de modo não metafísico, pressupõe uma co-originariedade com o mistério da vida. Neste último, segundo Agamben, ocorre também um isolamento da esfera da vida nua, que por sua vez, assim como o ser puro, é indeterminada e inacessível à razão. Isto significa que há uma co-originariedade entre ser puro e vida nua. Esta, portanto, enquanto elemento político originário, se apresenta como uma zona de indistinção entre homem e animal, ζωή e βίος, φωνή e λόγος. Sendo assim, a questão que surge diante dessa inacessibilidade pela razão tanto do ser puro quanto da vida nua é: como suspender a antropogênese e pensar o mistério da vida e o mistério do ser, política e metafísica em seu acontecer originário, ou melhor, co-originário? Será que o mistério do ser enquanto o não desvelado pode mesmo ser co-originário ao mistério da vida como latente na vida nua enquanto elemento político originário? Será que o que Agamben acredita ser uma luta interna ao homem não seria já “condicionado” pelo mistério do ser enquanto o jogo que a tudo envolve, céus e terra, deuses e homens, mortais e imortais?³⁸ Parece que o ponto de divergência entre Agamben e Heidegger está para além da necessidade de se considerar a dimensão do homem como vivente e, sim, no modo como ambos compreendem o mistério. Para o primeiro o mistério restringe-se ao que não pode ser pensado pela razão e está no âmbito da metafísica e da política originárias. Para o segundo o mistério também é inacessível à razão, porém, está num âmbito que extrapola a política e a metafísica.

2.7.2 O mistério prático-político da separação em *O aberto*

Em *O aberto*, mais especificamente no capítulo IV, Agamben retoma novamente a problemática da vida a partir de Aristóteles, porém, desta vez cita um trecho do *De anima*. Em

³⁸ Apesar da crítica de Agamben, Derrida e Sloterdijk em relação a essa abstração que Heidegger faz da dimensão biológica do homem, não só na ontologia da vida apresentada nos *Conceitos fundamentais da metafísica*, mas desde o início de sua obra, acreditamos que uma possível resposta a partir do pensamento de Heidegger possa ser dada através do quarteto (*Geviert*) como um tema estritamente relacionado ao *Ereignis*, que se apresenta como o acontecimento apropriador em que o seer (*Sein*) se essencializa, de modo que seer e ser-aí se co-pertencem e se co-originam como um evento único. Segundo Heidegger, o outro início da história do Ocidente somente pode acontecer no espaço de jogo instaurado pelo acontecimento apropriador, no qual o homem metafísico (enquanto animal racional, portanto também enquanto vivente) deve ser sacrificado para que surja um homem novo fundado no ser-aí, portanto, capaz de suportar tanto a luta dos deuses como o advento do último deus. Assim, com o acontecimento apropriador se dá uma co-originária doação e retirada do ser, de modo que nele tudo se origina e se desvanece, restando apenas o espaço de jogo por ele instaurado. É neste espaço que se pode pensar o quarteto enquanto ausência total de referências, onde o ser e o homem passam a ser denominados mortais. Retornaremos a esse assunto no tópico 4.3 desta tese.

linhas gerais, o que ele enfatiza desse texto é que Aristóteles não define a vida, apenas a decompõe. Ou seja, a indeterminação da vida a torna objeto de articulação e divisão nos mais variados âmbitos em que ela é pensada. Agamben depreende daí que a potência nutritiva (vida vegetal) comum às plantas e aos animais é o que “tem sido separado e dividido” (AGAMBEN, 2006b, p. 33) no decorrer da história da filosofia ocidental, permitindo construir “a unidade da vida como articulação hierárquica de uma série de faculdades e oposições funcionais” (AGAMBEN, 2006b, p. 33). Isto é, o princípio da vida em geral, seja das plantas, dos animais e do homem é a potência nutritiva e a partir dela é que se pode fazer divisões e articulações. Entretanto, Agamben ressalta que a divisão entre humano e animal se passa no interior do homem, o que requer que a questão do homem e do humanismo seja colocada em outros termos.

Essa tese de Agamben se assemelha à de Derrida e à de Sloterdijk, no sentido de pensar a antropogênese levando em consideração o fato de o homem antes de ser homem ser um vivente. Nesse caso, antes de se pensar a relação entre o homem e o animal a partir do homem, por que não fazer o contrário? Ou melhor, no caso da vida nua, porque não pensar homem e animal de forma indistinta, sem pender para nenhum dos dois extremos? Por isso, Agamben propõe que ao contrário da tradição, que pensou o homem a partir da articulação e da conjunção de um elemento natural com um elemento sobrenatural no homem, de um corpo e de uma alma, do vivente e do λόγος, devemos aprender “a pensar o homem como o que resulta da desconexão destes dois elementos e não investigar o mistério metafísico da conjunção, senão o mistério prático e político da separação” (AGAMBEN, 2006b, p. 35). Assim, a relação entre homem e animal exposta em *O aberto* é originariamente política e expressa uma continuidade das análises feitas em *Homo Sacer* e em *A linguagem e a morte*. Segundo Agamben, a vida nua enquanto elemento político originário é o que possibilita pensar o mistério prático-político da separação. Ou seja, enquanto produto do dispositivo da exceção, de algum modo oriunda da antropogênese, a vida nua se apresenta como o resultado do mistério prático-político da separação ao mesmo tempo em que é co-originária ao mistério metafísico da conjunção, sendo assim o que possibilita pensar a política e a metafísica em sentido originário, sem, contudo, estar na senda da antropogênese, uma vez que se trata de uma zona de indistinção entre homem e animal.

Nesse sentido, Agamben busca encontrar na ontologia heideggeriana da vida um ponto no qual se pode estabelecer uma possível proximidade e semelhança entre homem e animal, o que ele acredita ser possível através do tédio e sua vizinhança com a perturbação,

uma vez que esta última é apresentada nas análises de Heidegger como a essência da animalidade.

2.7.3 A aproximação entre a perturbação e o tédio a partir do estremecimento essencial e do sofrimento

Com efeito, o próprio Heidegger menciona um suposto limite da tese da pobreza de mundo do animal na medida em que afirma que a exposição da perturbação enquanto essência da animalidade não é “uma elucidação (*Aufhellung*) sobre a qual não se poderia mais perguntar. Mas, certamente, ela é um *reconhecimento concreto* (*eine konkrete Auszeichnung*) da concepção fundamental em relação à essência da vida” (GA 29/30, p. 378). Isto é, a essência da animalidade possibilita uma meditação sobre a essência da vida, mas isso não significa que a questão está definitivamente resolvida, uma vez que a própria perturbação traz em si um limite aparentemente intransponível, da mesma forma que a vida caracteriza-se por um mistério, de modo que é em si mesma a princípio inapreensível. A perturbação, assim como o círculo de desinibição, o qual pressupõe uma inibição dos sentidos, possibilita a descrição de um ambiente fechado em si mesmo sem que tenhamos acesso a ele, mesmo que indireto. Ou seja, trata-se de um ambiente que não é completamente transparente a nós e tampouco comensurável ao nosso. O animal, portanto, tem uma abertura para o ente que consiste num enigma pelo fato de não ser uma verdadeira abertura nem um total fechamento, uma espécie de fenda para o ente que resume a obscuridade da pobreza de mundo (ROMANO, 2009, p. 294).

No entanto, de acordo com a interpretação de Agamben, essa fronteira entre o ambiente animal e o mundo humano parece ser passível de ser transposta a partir da vizinhança entre o tédio e a perturbação. Isto é, Agamben propõe uma inversão do caminho traçado por Heidegger, de modo que ao invés de primeiro pressupor o mundo humano para daí, mediante uma “interpretação privativa”, analisar o mundo animal, talvez seja necessário primeiramente fazer uma exposição do não-aberto do mundo animal, para que seja possível apreender a abertura do homem ao conflito essencial entre desvelamento e velamento. “E o lugar desta operação – na qual a abertura humana em um mundo e a abertura animal ao desinibidor parecem por um instante tocar-se – é o tédio” (AGAMBEN, 2006b, p. 115). Esta tese de Agamben surge de sua leitura do fim do § 67 dos *Conceitos fundamentais*, no qual o próprio Heidegger fala dessa “vizinhança entre o tédio profundo (*tiefe Langeweile*) e a perturbação”, porém, Heidegger é enfático ao dizer que “será demonstrado que esta

proximidade e vizinhança (*nächste Nähe*) entre ambas as constituições essenciais (*beider Wesensverfassungen*) é apenas ilusória, que entre elas encontra-se um abismo (*ein Abgrund liegt*) que não pode ser transposto (*überbrückt*) através de uma mediação em qualquer sentido” (GA 29/30, p. 409). A perturbação do animal, que parece amar suas pulsões, nada tem a ver com o feitiço no qual o tédio profundo mergulha o ser-aí. É nessa grande proximidade que se revela também a sua mais profunda diferença (ROMANO, 2009, p. 257). Entretanto, Agamben discorda dessa impossibilidade de se chegar a uma zona de indistinção entre o homem e o animal e, segundo ele, é justamente na proximidade entre a perturbação e o tédio profundo que isso pode ocorrer.

Antes, porém, de analisar o tédio e ressaltar o “estremecimento essencial” (*wesenhafte Erschütterung*) como algo que advém tanto ao homem quanto ao animal, de forma que o tédio se avizinha e mesmo se identifica com a perturbação do animal, Agamben recorre a uma passagem em que Heidegger cita a *Carta de Paulo aos Romanos* (8, 19), em que a espera impaciente (*αποκαταδοκία*) das criaturas e do criado pressupõe uma condição na qual ocorre um nivelamento entre todos os viventes, que igualmente esperam a redenção messiânica. Agamben se serve desse trecho para mostrar como na própria tese da pobreza de mundo encontram-se elementos para justificar que, se “a perturbação como essência do animal ‘é de algum modo o fundo apropriado sobre o qual se pode separar a essência do homem’ (GA 29/30, p. 408)” (AGAMBEN, 2006b, pp. 113-114), pode ser também por onde homem e animal podem ser equiparados.

Isto significa que o próprio Heidegger, ao falar da possibilidade de uma vizinhança entre o tédio e a perturbação, bem como reconhecer o limite da tese da pobreza de mundo do animal, oferece subsídios para separar e ao mesmo tempo unir a essência do homem com a essência do animal. Na realidade, há no curso uma tensão na qual Heidegger se esforça para esquivar-se do antropocentrismo, assim como da animalização do homem, o que ele faz reconhecendo o enigma que ronda a essência da vida. Ora, a vida é justamente o que o homem e o animal têm em comum e é precisamente a vida nua proposta por Agamben que possibilita uma separação entre animal e homem e ao mesmo tempo uma aproximação entre ambos. Ou seja, enquanto é uma zona de indistinção, portanto estando para além da antropogênese, a vida nua torna possível que homem e animal sejam apreendidos como indistintos sem incorrer em um antropomorfismo, tampouco em uma animalização do homem. O que ocorre, de acordo com Agamben, é uma exclusão inclusiva que é própria da máquina antropológica, contudo, a vida nua enquanto produto desta exclusão inclusiva torna-se algo que possibilita deter a máquina antropológica (AGAMBEN, 2006b, p. 76). Sendo assim, a vida nua possibilita a

Agamben ir além da proposta de Heidegger, com a diferença de levar em conta a relação intrínseca entre animalidade e humanidade, que se excluem e se incluem constantemente no interior do homem.

A propósito da proximidade entre o tédio e a perturbação, de modo que o que ambos têm em comum é o “estremecimento essencial”, Agamben expõe os dois modos essenciais do tédio, o ser deixados vazios (*Leergelassenheit*) e o ser deixados suspensos (*Hingehaltenheit*).

Os passatempos com os quais tentamos nos ocupar testemunham o ser-deixados-vazios como experiência essencial do tédio. Enquanto que, no geral, estamos ocupados constantemente com e nas coisas – ou melhor, precisa Heidegger, com termos que antecipam aqueles que definirão a relação do animal com seu ambiente: ‘estamos absorvidos (*hingenommen*) pelas coisas, inclusive perdidos nelas, muitas vezes até perturbados (*benommen*) por elas’ (GA 29/30, p. 153) –, no tédio nos encontramos de repente abandonados no vazio. Mas neste vazio as coisas não são simplesmente ‘subtraídas e aniquiladas’ (GA 29/30, p. 154); elas estão, mas ‘não têm nada para nos oferecer’, nos deixam completamente indiferentes, de tal modo, não obstante, que não podemos nos livrar delas, porque *estamos incorporados em e consignados ao que nos entedia*: ‘No ser entediados por alguma coisa, nós também somos detidos (*festgehalten*) por aquilo que é entediado, não o deixamos ir (*wir lassen es selbst noch nicht los*) ou estamos por algum motivo obrigados e vinculados a ele’ (GA 29/30, p. 138) (AGAMBEN, 2006b, pp. 120-121).

É o estar absorvido e consignado ao ente que se subtrai, enquanto o primeiro momento do tédio, que torna o homem semelhante ao animal. Nesse caso, se buscarmos primeiramente apreender este “estar absorvido”, este “estremecimento essencial”, veremos que o homem, assim como o animal, antes de estar exposto ao aberto se encontra exposto a uma clausura, a um fechamento essencial que antecede o que Heidegger denomina de abertura. “O ‘*Dasein*’, entediando-se, está consignado (*ausgeliefert*) a algo que lhe escapa, exatamente como o animal, em sua perturbação, está exposto (*hinausgesetzt*) em um não revelado” (AGAMBEN, 2006b, p. 122). Em outras palavras, na experiência essencial do tédio somos deixados vazios porque, assim como o animal, somos tomados e perturbados por algo que se subtrai. Esse algo que nos perturba, pelo fato de não estar no âmbito do aberto, por ser um não revelado, não pode ser, portanto, denominado um ente, embora seja ocasionado pela subtração do ente.

Entretanto, é no ser deixados suspensos, enquanto o segundo caráter essencial do tédio, que se inicia a diferenciação entre homem e animal, uma vez que esse caráter essencial do tédio é uma “experiência do revelar-se da possibilitação originária (ou seja, da potência pura) na suspensão e na subtração de todas as possibilidades concretas específicas” (AGAMBEN, 2006b, p. 125). Isto nada mais é que a origem do ser-aí, isto é, o caráter do ser deixados suspensos, próprio do tédio profundo, no qual se suspende as possibilidades

específicas, consiste na possibilitação originária, “*a origem mesma da potência* e, com ela, do *ser-aí*, ou seja, do ente que existe em forma do poder-ser” (AGAMBEN, 2006b, pp. 125-126). Com efeito, se o ser deixados vazios pressupõe uma proximidade e vizinhança entre o tédio e a perturbação, o ser deixados suspensos pressupõe uma separação, uma vez que nele, ao suprimir as possibilidades específicas, se abre a pura possibilidade, algo a que somente o ser-aí tem acesso. É nesse acontecer em que se suspendem as possibilidades específicas e se origina a pura possibilidade que, de acordo com Agamben, se dá a antropogênese, na qual ocorre simultaneamente o mistério prático político da separação e o mistério metafísico da conjunção.

(...) O ambiente animal está constituído de tal modo que nunca pode manifestar-se nele algo assim como uma pura possibilidade. O tédio profundo aparece então como o operador metafísico no qual se realiza a passagem da pobreza de mundo ao mundo, do ambiente animal ao mundo humano: o que está em questão no tédio é nada menos que a antropogênese, o devir ser-aí do vivente homem. Mas esta passagem, este *devir-ser-aí* do vivente homem (ou, como escreve também Heidegger no curso, esta assunção por parte do homem do fardo que é, para ele, o ser-aí), não se abre sobre um espaço ulterior, mais amplo e luminoso, conquistado mais além dos limites do ambiente animal e sem relação com ele: pelo contrário, somente está aberto através de uma suspensão e de uma desativação da relação do animal com o desinibidor. Nesta suspensão, neste permanecer inativo (*brachliegend*, em barbecho) do desinibidor, podem apreender-se pela primeira vez como tais a perturbação do animal e seu ser exposto a um não revelado (...) (AGAMBEN, 2006b, pp. 126-127).

Com isso, Agamben tece uma crítica à separação radical que Heidegger tenta estabelecer entre o homem e o animal. Ambos são igualmente viventes e pertencem a um mesmo mundo ambiente, o que muda com a suspensão da inatividade e, portanto, do estar preso do animal ao desinibidor, é o surgimento da pura possibilidade, ou seja, mediante o tédio, mais especificamente o seu segundo caráter essencial, o ser deixado suspenso, o animal devém homem. A diferença entre animal e homem, portanto, está no modo como se relacionam com o seu ambiente, que por sinal é o mesmo para ambos, assim como ambos são constituídos de vida e, portanto, passíveis de, mediante a vida nua como produto da exceção, pertencerem a uma zona de indistinção entre homem e animal. Ou seja, a antropogênese tem consequências políticas, pois é o ato político originário no qual, através do mistério prático-político da separação, o homem e o animal são separados. Por outro lado, por ser também o mistério metafísico da conjunção, homem e animal são unidos, daí ser a exclusão inclusiva o caráter essencial da vida nua. Esta, não obstante, por ser uma zona de indistinção entre

homem e animal, pode ser o espaço onde estes podem ser equiparados ou diferenciados³⁹, assim como o mistério da vida e o mistério do ser podem se co-pertencerem. Agamben propõe, portanto, com o ser suspensos característico do tédio, uma apreensão da perturbação do animal, ou seja, um desvencilhar-se do círculo desinibidor, o que nada mais é, segundo ele, que a antropogênese, onde se dá pela primeira vez a diferenciação entre homem e animal. Antes do estar suspensos e do surgimento da pura possibilidade estamos vazios, no que ainda somos semelhantes ao animal e, portanto, igualmente “estremecidos” e “absorvidos” por algo que nos escapa, isto é, estamos abertos a um não desvelado. Nesse caso, a abertura do ser, exclusiva do homem, é posterior ao estar aberto ao não desvelado, no qual homem e animal se equiparam. Trata-se, de acordo com o que Agamben sugere, de pensar além da antropogênese, o que implica em pensar o mistério da vida em um âmbito supostamente co-originário ao mistério do ser.

Isto nada mais é que uma mudança de perspectiva em relação ao logocentrismo que, segundo Derrida, persiste de Aristóteles a Heidegger. A proposta de Derrida de pensar além da antropogênese, assim como a de Agamben, procura identificar o que o animal e o homem têm em comum e não no que falta ao animal para ser homem, ou em que o homem é superior ao animal. Sendo assim, antes de nos perguntarmos se o animal pode ou não raciocinar, se ele é ou não privado de *λόγος*, “[a] questão *prévia e decisiva* seria a de saber se os animais *podem sofrer*” (DERRIDA, 2002, p. 54). Segundo Derrida, essa questão sobre se “eles *podem* sofrer” realça certa passividade do animal, de forma que o verbo “poder” contido nessa questão quer dizer que “eles podem *não* poder”. Tomado a partir da lógica, isso seria uma contradição. No

³⁹ A vida nua enquanto produto da biopolítica pode gerar consequências políticas catastróficas, no caso de essa indistinção entre homem e animal não cumprir seu papel, que é compreender e frear a máquina antropológica. Ou seja, quando a relação entre o poder soberano e a vida nua opera uma deshumanização do homem, quando a exceção se torna a regra. Nesse sentido, em *O que resta de Auschwitz*, no fim do capítulo sobre “O ‘muçulmano’”, o qual representa tanto o limite entre a vida e a morte quanto o limiar entre o homem e o não-homem (AGAMBEN, 2008, p. 62), ao interpretar Foucault, Agamben expõe como no Estado nazista se dá uma absolutização do biopoder, quando a absolutização do *fazer viver* se cruza com a absolutização do poder soberano de *fazer morrer*, de modo que a biopolítica se apresenta como tanatopolítica (AGAMBEN, 2008, p. 89). O paradoxo surgido desse cruzamento, de acordo com Foucault, é resolvido com o racismo, que “permitirá ao biopoder estabelecer, no *continuum* biológico da espécie humana, uma série de cortes, reintroduzindo desse modo, no sistema do ‘fazer viver’, o princípio da guerra” (AGAMBEN, 2008, p. 89). Agamben interpreta essa análise de Foucault a partir de uma divisão entre *povo* e *população*, operada no interior da biopolítica, a partir da qual se inicia, com a legislação nazista de 1933 “sobre a proteção da saúde hereditária do povo alemão”, uma ruptura originária entre povo e população, de modo que os povos não-arianos transformam-se em judeus, depois em população e em seguida em muçulmanos, o limite último das cesuras biopolíticas. “Compreende-se então a função decisiva dos campos no sistema da biopolítica nazista. Eles não são apenas o lugar da morte e do extermínio, mas também, e antes de qualquer outra coisa, o lugar de produção do muçulmano, da última substância biopolítica isolável no *continuum* biológico. Para além disso, há somente a câmara de gás” (AGAMBEN, 2008, p. 90).

entanto, trata-se de pensar o verbo “poder” para além da lógica. Ou seja, mediante uma arguta análise do verbo poder, Derrida estabelece uma proximidade entre o homem e o animal.

(...) Poder sofrer não é mais um poder, é uma possibilidade sem poder, uma possibilidade do impossível. Aí reside, como a maneira mais radical de pensar a finitude que compartilhamos com os animais, a mortalidade que pertence à finitude propriamente dita da vida, à experiência da compaixão, à possibilidade de compartilhar a possibilidade desse não-poder, a possibilidade dessa impossibilidade, a angústia dessa vulnerabilidade e a vulnerabilidade dessa angústia (DERRIDA, 2002, p. 55).

É óbvio que os conceitos de mortalidade, de finitude e de angústia mencionados por Derrida como o que é compartilhado entre homem e animal traz um significado diferente do que é dado por Heidegger a esses mesmos conceitos. Ora, Derrida procura, ao contrário de Heidegger, pensar o abismo entre homem e animal de forma mitigada, de modo que, segundo Derrida, a recusa do antropocentrismo da parte de Heidegger mediante uma ontologia da vida, a qual parte de uma consideração comparativa, ou seja, a partir do ser-aí como o único aberto ao ser, apresenta-se como um retorno ao antropocentrismo pelo mesmo lugar de onde procurar esquivar-se, a saber, a privação de acesso do animal ao ente como ente, isto é, a exclusão do animal do conflito entre desvelamento e velamento. Isso significa que o texto acima citado pode ser comparado com a análise que Agamben faz dos dois modos do tédio, de forma que no primeiro modo, “no ser deixados vazios”, tanto o animal quanto o homem são tomados por uma subtração do ente, são abertos para o não desvelado e, nas palavras de Derrida, compartilham “a possibilidade desse não-poder, a possibilidade dessa impossibilidade”. Ainda que, se tomados do ponto de vista da liberdade, o sofrimento e a angústia sejam reservados ao homem, Derrida defende que o sofrimento do animal é inegável, sendo, portanto, como que uma espécie de elã que nos liga ao animal pela compaixão. Mesmo que este elã tenha sido suprimido ao longo da história do pensamento ocidental, não resta dúvida que este sentimento, esta experiência que temos do sofrimento do animal precede até mesmo a dúvida, ou seja, trata-se de uma experiência que antecede a razão. Vista dessa forma, a questão do animal muda de perspectiva, de base (DERRIDA, 2002, p. 56). Percebe-se que, assim como Agamben, Derrida busca pensar a relação entre homem e animal de uma perspectiva não antropogenética, isto é, para além da abertura do ser e, portanto do λόγος. Enquanto Agamben busca uma aproximação entre homem e animal a partir do “estremecimento essencial”, Derrida o faz através do sofrimento, do poder sofrer enquanto possibilidade da impossibilidade, ambos numa perspectiva que ultrapassa a abertura.

2.7.4 As diferentes abordagens do mistério em Heidegger e Agamben

De acordo com Heidegger, o abismo entre homem e animal é intransponível. Esse é o fio condutor do curso de 1929/30 e se mantém depois da viragem. Isto porque pensar o homem a partir da animalidade (enquanto simplesmente vivente), para Heidegger, significa uma queda na metafísica.

(...) A metafísica não pergunta pela verdade do ser mesmo (*der Wahrheit des Seins selbst*). Portanto, ela jamais pergunta de que modo o ser do homem (*das Wesen des Menschen*) pertence à verdade do ser (...). A metafísica pensa o homem a partir de sua *animalitas* e não o pensa na direção de sua *humanitas* (GA 9, p. 322-323).
 (...) Isto é, de todos os entes, o ser-vivo (*das Lebe-Wesen*) é provavelmente o mais difícil de ser pensado por nós porque por um lado ele é o que mais se parece (*verwandt*) conosco, e, por outro lado, ao mesmo tempo está separado de nossa essência ek-sistente por um abismo (*durch einen Abgrund von unserem ek-sistenten Wesen geschieden ist*) (...) (GA 9, p. 326).

Se no curso de 1929/30 a interpretação privativa da vida animal, ainda que com todo o esforço de Heidegger, pressupunha um antropocentrismo por pensar o animal pelo que lhe falta para ser homem, na *Carta sobre o humanismo* esse antropocentrismo se mantém, a despeito do intento de Heidegger, de forma ainda mais refinada. Apesar disso, a preocupação de Heidegger sempre foi com a metafísica, de modo que pensar o homem como animal racional significaria um retorno a ela. Daí o fato de pensar o homem como aquele que antes de se distinguir pela racionalidade se distingue por ek-sistir. Nesse caso, a tese de Agamben de que o conflito entre desvelamento e velamento é interno ao homem, que se constitui de humanidade e animalidade, se apresenta como diametralmente oposta à de Heidegger, pois, de acordo com este último, a existência é pura exterioridade, de modo que a verdade do ser enquanto desvelamento não é interior ao homem, mas se desvela na e para a existência enquanto abertura. Com efeito, se a existência é pura exterioridade, é imperativo que a verdade do ser se dê como algo que advém ao ser-aí enquanto aberto. Isto remete à tão problemática correlação entre ἀληθεία e φύσις, sendo que aquela é o desvelado desta, que por sua vez traz em si mesma uma dimensão que se resguarda, ou seja, trata-se do velamento, da λήθη. Sendo assim, diante da questão: “Como compreender o ‘salto’ entre o animal e o homem se há uma reciprocidade e, portanto, aparentemente continuidade entre ἀληθεία e φύσις?” (HAAR, 1985, p. 71), uma possível resposta seria que a ἀληθεία é o desvelamento da φύσις, a qual se constitui de um duplo caráter: o vigente enquanto totalidade de entes e que é o não desvelado e a vigência como o ente enquanto tal e que se desvela na abertura. Ora, transpor essa problemática que diz respeito ao ente enquanto tal e no seu todo para um

conflito interno ao homem não redundaria num antropocentrismo? Parece-nos que além da correlação entre ἀληθεία e φύσις⁴⁰ há também, no pensamento de Heidegger, uma correlação entre a φύσις e o ser, de modo que somente mediante o desvelamento daquela se pode compreender o desvelamento/velamento do ser. De fato, a φύσις no sentido amplo possui uma dimensão própria que é o não desvelado. Sendo assim, se a φύσις enquanto natureza diz respeito à totalidade de entes, dentre os quais estão o homem e o animal como viventes, de modo que o mistério da vida diz respeito à natureza, ao passo que o mistério do ser enquanto o não desvelado diz respeito ao encoberto do ser, identificado com o mistério do jogo e que a tudo envolve, não cabe uma distinção entre o mistério da vida e o mistério do ser. Em outros termos, a correlação entre ἀληθεία e φύσις e entre estas e o ser pressupõe uma equiparação entre mistério da vida e mistério do ser.

Não obstante, é convincente a tese de Agamben da vida nua como algo além da antropogênese, de modo que mediante a indistinção entre o homem e o animal fosse possível pensar a relação entre animalidade e humanidade sem incorrer num antropocentrismo nem em um antropomorfismo. No entanto, a rigor, para que o conflito entre animalidade e humanidade se dê no interior do homem, pressupõe-se que o homem já exista. Sendo assim, o homem seria fruto desse conflito ou anterior a ele? No último caso, como não incorrer num antropocentrismo? É claro que ao buscar uma suspensão da antropogênese Agamben pretende apreender de forma co-originária homem e animal, que se excluem e se incluem constantemente. Entretanto, parece um pouco arbitrária a comparação que ele faz entre o animal e o não desvelado da verdade e, por conseguinte, da φύσις, ou seja, a λήθη enquanto correspondendo ao animal. É o que ele faz no capítulo XV de *O aberto* depois de comentar o *Parmênides* de Heidegger.

Se agora, seguindo a interpretação do curso de 1929/30 que temos sugerido até aqui, restituímos ao fechado, à terra e à λήθη seu nome próprio de ‘animal’ e de ‘simplesmente vivente’, então o conflito político originário entre desvelamento e velamento será, por sua vez, na mesma medida, o conflito entre a humanidade e a animalidade do homem. O animal é o Não abrível que o homem custodia e leva como tal à luz. Mas aqui tudo se complica. Por que se o próprio da *humanitas* é o permanecer aberto ao fechamento do animal, se o que o mundo leva para o aberto é própria e somente a terra enquanto fechando-se-em-si, então de que maneira devemos entender a reprovação que Heidegger faz à metafísica e às ciências que dela dependem, de pensar o homem ‘a partir de sua *animalitas* e não em direção da

⁴⁰ Nos próximos capítulos, onde demonstraremos como a ἀληθεία é constituída de desvelamento e velamento, portanto, a verdade do ser é ao mesmo tempo uma não verdade, cujo acontecimento se dá na e enquanto abertura (clareira: *Lichtung*), de modo que no ensaio de 1935 sobre *A Origem da Obra de Arte*, assim como na conferência de 1953 sobre *A questão da técnica*, ao expor respectivamente a arte e a técnica no sentido grego enquanto ποιήσις, em que se dá a auto-produção da φύσις e o acontecimento da ἀληθεία na arte e na técnica, essa correlação entre φύσις e ἀληθεία se mostrará menos problemática.

sua *humanitas*? Se a humanidade não tem sido obtida senão através de uma suspensão da animalidade e deve, portanto, manter-se aberta para a clausura desta, em que sentido o intento heideggeriano de captar ‘a essência do homem’ escapa do primado da *animalitas*? (AGAMBEN, 2006b, pp. 135-136).

Se no curso de 1929/30 Heidegger faz uma interpretação redutiva da essência da vida em geral ao abordá-la a partir do animal, parece que no texto acima Agamben também acaba incorrendo numa interpretação redutiva da natureza como um todo à animalidade. Trata-se de uma diferença substancial no tratamento da questão da natureza, da animalidade, da humanidade e, sobretudo, do mistério. Agamben concebe o mistério de duas formas, ambas em torno da antropogênese, a saber, o mistério metafísico da conjunção e o mistério prático político da separação, sendo que este último é o que ele pretende pensar como o que solucionaria o problema da antropogênese e suas implicações na humanidade e, por conseguinte, na política. “Uma vez mais, a dissolução do *mysterium coniunctionis* do qual se tem produzido o humano passa através de um inaudito aprofundamento do mistério prático-político da separação” (AGAMBEN, 2006b, p. 168).

O mistério do ser e o mistério da vida não convergem na continuidade entre ἀληθεία e φύσις? Seria o mistério do ser, enquanto o não desvelado, algo que engloba em si mesmo tanto o desvelamento da verdade quanto a própria natureza em sentido amplo? Se for esse o caso, o mistério aventado por Heidegger está para além da antropogênese e do conflito político originário, pois se trata de um velamento simultâneo ao desvelamento do ente, no qual não faz mais sentido pensar o conflito político originário em que animalidade e humanidade se excluem e se fundem constantemente, pois sendo essa presença oculta que abarca tudo que vem à presença, sem, contudo, ser o fundamento, tampouco podendo ser pensado metafisicamente, isto é, no âmbito da antropogênese, o mistério supostamente antecede e ampara até mesmo o mistério da vida. Em outros termos, a própria antropogênese, assim como a vida nua como seu produto e a possibilidade da sua suspensão, se dá na presença desse mistério enquanto o velamento do ser.

Ora, de acordo com o visto acima, o mistério da vida pretende estar para além da antropogênese. Entretanto, o mistério do ser tal como pensado por Heidegger também deve estar para além da antropogênese, pois se trata de um mistério não metafísico. Nesse caso, há que se questionar se a crítica de Agamben faz realmente sentido, uma vez que ao pensar o mistério do ser Heidegger pretende pensar algo que está para além da diferença entre homem e animal. Sendo assim, a princípio haveria uma identificação entre o mistério do ser e o mistério da vida, o que torna a antropogênese algo que se dá no âmbito da vigência do

mistério do ser como um todo, portanto, o mistério prático político da separação seria co-originário ao mistério metafísico da conjunção e ambos convergiriam no mistério do ser, que é o não manifesto, a presença oculta que engloba mortais (homens, animais, plantas, o ser) e imortais, terra, céu. Ou seja, o mistério do jogo (*Geheimnis des Spiels*) que é o mesmo que o mistério do quarteto (*Geviert*) extrapola a antropogênese, a política e a metafísica originária, pois as possibilita, sem, contudo, ser um fundamento no sentido metafísico. Aliás, o jogo de espelho que é o quarteto pretende justamente isso, a ausência de fundamento, de perspectiva. Nesse caso, se há um privilégio do homem em relação ao animal e às plantas está no fato de sua existência estar aberta ao ser, entretanto, o homem já não se apresenta, no quarteto, como o centro. Ou seja, o ser se doa e se retrai na abertura que constitui o homem, demonstrando que o ser vige de forma oculta na abertura. Nisso consiste o mistério do ser, na sua inapreensibilidade pela razão. A relação estreita e mesmo a identificação entre o ser e a φύσις está precisamente aí, no fato de serem inapreensíveis pela razão, pelo fato de que se subtraem ao mesmo tempo em que se manifestam.

Contudo, a crítica de Agamben ao curso de 1929/30 tem o mérito de ressaltar a importância da questão da vida, que assim como a da natureza foi apontada, porém subsumida em *Ser e tempo* e, dada a sua pertinência, foi retomada na metafísica do se-aí. Nesse sentido, a metafísica do ser-aí, cuja pretensão era unificar o ente enquanto tal e no todo na finitude e transcendência do ser-aí, encontra na crítica de Agamben, de que há um antropocentrismo latente na ontologia da vida heideggeriana, mais um dos motivos para o seu colapso. No entanto, o mistério do ser, que Heidegger aborda apenas depois da viragem, não pode ser simplesmente comparado ao mistério da vida animal, ainda que essa última seja, assim como aquele, inacessível. Com efeito, a vida animal enquanto pertencente à φύσις também remete ao mistério, porém, deve-se considerar aqui a natureza em sentido amplo, como o vigente, portanto, referente ao ente no seu todo, que está além do animal e do homem. Trata-se, de acordo com o pretendido por Heidegger, de pensar o mistério para além da linguagem da metafísica, portanto, não cabe, como Agamben o fez, transpor a questão do mistério para o conflito entre desvelamento e velamento interior ao homem, simplesmente porque o mistério, de acordo com o pretendido por Heidegger, se apresenta como mais originário que esse conflito.

É certo que o mistério enquanto o não desvelado da verdade do ser é primeiramente mencionado na conferência *Da essência da verdade*. No entanto, a partir daí inicia-se o projeto de uma superação da metafísica, de modo que o tratamento da φύσις, da ἀληθεία e do λόγος como co-originários leva Heidegger ao pensamento da metafísica como história do

esquecimento do ser e do mistério como o não desvelado do ser, contudo, nem por isso ausente. Nesse caso, se em 1929/30 Heidegger não deu conta da questão da vida e sua inacessibilidade, assim como da natureza enquanto totalidade de entes, não se pode dizer que depois da viragem a questão do homem como vivente foi de todo e propositalmente negligenciada. A questão é que, como veremos adiante, Heidegger mantém a tese de que pensar o homem como animal racional incorre em uma queda na metafísica. O esforço dispensado pelo filósofo será justamente o de como pensar o homem a partir da verdade do ser, isto é, o homem fundado no ser-aí, para o que se torna irrelevante e até prejudicial se ater à dimensão meramente biológica do homem. O intrigante do experimento de pensamento de Heidegger está no fato de ir ao todo e não se ater às minúcias, no caso aqui, à condição de vivente do homem, a qual, há que se concordar, não tem como contornar. Surge aqui, então, um desafio para os passos seguintes da nossa tese, que é o de pensar o mistério do ser de modo não metafísico, de modo que o mistério da vida pertença a esse mistério e constitua o homem, porém, sem a necessidade de partir do homem como vivente, mas sim como existente.

O desafio, portanto, é demonstrar o mistério do ser como presença encoberta, sem, contudo, ser uma espécie de fundamento. Do contrário, não faria sentido o título da nossa tese “O abandono do fundamento e o aproximar-se do mistério”. Ora, se o fundamento metafísico, embora se pretenda apreendê-lo mediante a razão, se apresenta no decorrer da história da filosofia ocidental como o que sempre escapa à conceituação, não se pode tampouco pretender apreender ou conceituar o mistério, supostamente não metafísico. Daí a proposta de aproximar-se do mistério, dada a sua inapreensibilidade. A vigência enquanto essência da φύσις, que ao contrário do ente enquanto tal não se manifesta, assim como a λήθη enquanto o não desvelado da ἀληθεία, são unificados no mistério do ser como o que é simultâneo ao desvelamento do ente na abertura, porém como o não desvelado, aliás, pode-se dizer que a vigência como a essência não desvelada da φύσις e a λήθη como o não desvelado da ἀληθεία são denominações diferentes para o mesmo mistério do ser. Como este é inapreensível pela razão, não se pode pretender apreendê-lo partindo do homem enquanto animal racional, mas do homem enquanto existente.

CAPÍTULO III

A VERDADE, A ARTE, A TÉCNICA E O MISTÉRIO

3.1 A ligação entre o § 44 de *Ser e tempo* e a conferência *Da essência da verdade*

Para uma investigação de como se dá a passagem do fundamento para o mistério, mais especificamente para o aproximar-se do mistério, que é o propósito desta tese, consideramos que o apresentado nos capítulos anteriores serve de preparação para o agora ensaiado. A ontologia fundamental, ainda que transmutada em uma metafísica do ser-aí, se mostrou viciada pelo pensamento metafísico devido à prioridade excessiva concedida ao ser-aí, cuja finitude e transcendência ainda se mantinham nos moldes da subjetividade moderna. Depois da viragem, buscar-se-á superar todo resquício metafísico. Se por ventura isso não se dá por completo, não devemos desconsiderar o esforço dispensado pelo autor de *Ser e tempo* para tal.

Vimos no capítulo anterior como Agamben, Derrida e Sloterdijk apontam uma suposta lacuna no pensamento do Heidegger tardio pelo fato de ele, desde *Ser e tempo*, fazer uma abstração da condição do homem como vivente. Com efeito, tanto na ontologia fundamental como na história do ser Heidegger mantém a posição de que abordar o homem a partir de sua condição de vivente, sobretudo de sua animalidade, inevitavelmente incorre em metafísica⁴¹. Ademais, a direção que o pensamento de Heidegger toma depois da viragem requer que se suprima definitivamente a noção de sujeito própria da modernidade. O retorno que Heidegger faz aos pré-socráticos nesse período atesta isso. Trata-se de pensar o ser enquanto evento que se dá co-originariamente à existência enquanto abertura. Nesse sentido, acreditamos que para pensar o aproximar-se do mistério, tendo como norte o pensamento do Heidegger tardio, não se faz necessária uma busca de retomar a dimensão do homem enquanto vivente, tampouco que se tente defendê-lo das acusações de ter caído na metafísica por meio de um antropocentrismo refinado ou algo parecido. Adotamos essa postura não para

⁴¹ No capítulo IV da conferência *Da essência da verdade* Heidegger defende que é a ek-sistência, caracterizada pela liberdade enquanto o deixar-ser o ente que se desvela na abertura, que possui o homem e não o contrário. Ou seja, vertiginosamente, antes do homem enquanto aquele que é capaz de humanidade, portanto, de instaurar uma relação com o ente em sua totalidade, está a abertura co-originária à existência e à liberdade (GA 9, p. 190). Vemos aqui que para compreender a proposta de Heidegger depois da viragem deve-se ter em conta o abandono do pensamento ocidental (metafísico), supostamente inaugurado com Platão, em função de um pensamento que busque uma proximidade com a pergunta inicial sobre o ente enquanto tal, o que inevitavelmente deve considerar o ente no seu todo, que devido à sua inapreensibilidade se caracteriza como o mistério, o ser do ente enquanto tal, que se retrai na medida em que este se desvela na abertura.

fugir de um suposto problema – o da abstração da dimensão do homem como vivente – e sim para fazer jus ao pretendido por Heidegger, que é a proposta de um pensamento onde ser e ser-aí se co-pertencem sem que haja o predomínio de um em detrimento do outro. Em outras palavras, para pensar o ser como evento que se dá na abertura, assim como o mistério do ser como o que se retrai na medida em que se dá o desvelamento do ente enquanto tal, requer que se abra mão do modo estritamente racional de pensar, avizinhando-se mais do pensamento dos pré-socráticos, ainda afinado com o mito e a poesia.

A postulação da verdade como desvelamento, presente no § 44 de *Ser e tempo*, lança as bases para o que pretendemos com este capítulo⁴². Depois de mostrar a insuficiência do conceito tradicional da verdade como adequação, de modo que tal conceito de verdade seja derivado da verdade originária que se dá com a abertura, pois “somente com a *abertura* do ser-aí se realiza o fenômeno mais originário (*das ursprünglichste Phänomen*) da verdade” (SZ, pp. 220-221), Heidegger trata de demonstrar a verdade enquanto existencial e, portanto, relativa ao ser-aí. “O ser-aí está, enquanto constituído pela abertura, essencialmente na verdade. A abertura é um modo essencial do ser-aí. *A verdade somente ‘se dá’* (*‘gibt es’*) *na medida e enquanto o ser-aí é*. O ente *então* somente é enfim descoberto (*entdeckt*) e só é aberto *enquanto* o ser-aí *é*” (SZ, p. 226). Contudo, essa afirmação não significa que o ser-aí está sempre na verdade, pelo contrário, significa que o ser-aí está simultaneamente na verdade e na não-verdade. Isto é, enquanto abertura o ser-aí é e está na verdade, porém, enquanto fático e decadente o ser-aí também é e está na não-verdade. “Porque é decadente em *sua constituição de ser, em sua essência, o ser-aí está na ‘não verdade’* (*Unwahrheit*). Esta designação, da mesma forma que a expressão ‘decadência’, é utilizada aqui ontologicamente” (SZ, p. 222). Antes de fazer essa afirmação Heidegger faz uma exposição de como, na decadência, o ser-aí já sempre se “perdeu em seu ‘mundo’”, ou seja, já se perdeu na ocupação cotidiana com os entes, os quais, depois de descobertos, se perdem e se “distorcem” na falação, na curiosidade e na ambiguidade.

Percebe-se que o ente, já no âmbito da analítica existencial, se apresenta para o ser-aí numa dinâmica de desvelamento e velamento que nos adianta a ambivalência do ente

⁴² Segundo Ernildo Stein, o § 44 de *Ser e tempo* ocupa um lugar estratégico na obra, de forma que conclui a primeira seção e precede à segunda (STEIN, 2006, p. 18), o que revela a importância da questão da verdade não só para o pensamento inicial de Heidegger, no qual é feita uma exploração da proposição na tradição grega desde Aristóteles, bem como da questão da verdade e da falsidade em filósofos modernos como Kant, Hegel, Leibniz entre outros, de modo que o § 44 nada mais é do que uma síntese desse diálogo (STEIN, 2006, p. 26). Segundo Benedito Nunes, o deslocamento da verdade de seu lugar proposicional à estrutura do ser-aí, em *Ser e tempo*, precede a três deslocamentos que assinalam o radicalismo ontológico de Heidegger: o dos princípios lógicos e metodológicos, da positividade das ciências e da especulação filosófica. Ao justificar isso, Nunes cita SZ, p. 226-227 para mostrar que é como existencial que se deve interpretar o império da verdade (NUNES, 2012, p. 196).

enquanto tal e do ente no todo, explorada na metafísica do ser-aí. Esse tema recebe um tratamento aprofundado na conferência *Da essência da verdade*, comunicada em 1930⁴³, portanto, no período do colapso da metafísica do ser-aí. Para o nosso propósito, interessa notar que essa ambivalência entre velamento e desvelamento, verdade e não-verdade enquanto uma unidade apenas esboçada no § 44 será aprofundada na conferência de 1930, de modo que o ente no todo, que se oculta na medida em que o ser-aí compreende o ente enquanto tal, se caracterizará como o não desvelado, o mistério. Entretanto, na conferência em si, apesar de surgir, de modo rudimentar, uma terminologia que predominará no pensamento tardio de Heidegger, apenas será delineado o caminho que o filósofo de *Ser e tempo* percorrerá. Por isso, nossa incursão por ela, além de mostrar como surge a noção de mistério como o não manifesto do ser, tem o propósito de introduzir a nossa leitura de alguns outros textos de Heidegger depois da viragem, a fim de apresentar as várias formas nas quais o mistério é mencionado.

3.2 A co-originariedade entre a liberdade, o comportamento e a abertura

Nas páginas iniciais da conferência Heidegger retoma com outras palavras o mesmo apresentado no § 44 de *Ser e tempo*, de que a verdade como adequação é derivada da verdade enquanto desvelamento. Contudo, deve-se atentar para o fato de que a conferência é contemporânea à metafísica do ser-aí, portanto já apresenta um avanço em relação à ontologia fundamental, avanço esse que requer que se vá para além de Platão e Aristóteles, o que por sinal já era pretendido em 1927. A questão é que a conferência busca suprir a lacuna deixada na ontologia fundamental e na metafísica do ser-aí, no tocante à finitude. Esta, além de ser uma característica fundamental do ser-aí, deve ser demonstrada como uma característica

⁴³ Em relação ao ano em que a conferência foi primeiramente comunicada, Otto Pöggeler diz que foi em 1930, definitivamente formulada em 1940 e impressa em 1943. Contudo, ele diz que “[a] linguagem do texto impresso não pode de todo ser a linguagem da conferência de 1930, porque subsiste uma diferença entre a angústia que faz tremer o mais cedo possível a existência ‘temerária’ e a serenidade que se admite no desocultamento, e com isso também permite expressamente o ocultamento no desocultamento. Na conferência de 1930 não se falava dessa serenidade, mas de uma rebelião da existência contra o ocultamento do ente no todo, de uma rebelião que se despedaça contra o poder do ocultamento” (PÖGgeler, 2001, p. 396, nota. 20). Jean Grondin também diz que a conferência fora primeiramente comunicada em dezembro de 1930, em Marburg, sob o título “Filosofar e fê”, vindo a público em 1943 com o título “Da essência da verdade” (GRONDIN, 1987, pp. 28-29). Grondin ressalta como toda a conferência anuncia uma mudança de envergadura no pensamento de Heidegger, citando Jean Beaufret, onde este diz que “pode-se dizer que essas vinte páginas constituem o filigrama de toda a obra ulterior de Heidegger” (GRONDIN, 1987, p. 29, nota 26). Semelhante é a posição de William Richardson, que diz que “[e]mbora publicado tardiamente (1943), o texto data inicialmente de 1930/1. O autor admite várias revisões subsequentes, que no entanto deixaram inalterado o ponto de partida, a posição fundamental e a estrutura básica do trabalho original. Tomando-o em sua palavra, assumimos que o texto representa seu pensamento a partir de 1930 e, embora o assunto seja muito esclarecedor, deve-se deixar aos historiadores a tarefa de desvendar quais e quando as alterações foram feitas” (RICHARDSON, 2003, pp. 211-212).

essencial do ser enquanto verdade⁴⁴. Trata-se, aqui, do início da viragem (*Kehre*), da mudança de “perspectiva” que, bem entendido, se desenvolverá como uma supressão de qualquer perspectiva. Nesse sentido é que a conferência se apresenta como um esboço geral do pensamento do Heidegger tardio. No decorrer de nossa análise, pretendemos expor como, na tentativa de abrandar ou mesmo suprimir a primazia do ser-aí, Heidegger acaba concedendo tal primazia ao ser enquanto verdade e mistério, o que pode dar a impressão de uma simples inversão de extremos, quando na verdade é mais um ensaio de como pensar a verdade do ser e a existência de modo co-originário.

Quando se propõe a demonstrar a possibilidade intrínseca da concordância, de forma que a enunciação se relaciona com a coisa apresentada, Heidegger menciona novamente a polêmica com o psicologismo e a epistemologia, que já fora apresentada no §44 de *Ser e tempo*. Isto é, a enunciação tem a função de apresentar a coisa como é, mas essa apresentação deve ter o caráter do deixar surgir a coisa diante de nós como objeto, não sendo, portanto, caracterizada por preconceitos psicologistas (nos quais a verdade do enunciado se origina na consciência) ou epistemológicos (nos quais a verdade de um enunciado está no objeto apreendido de forma adequada). Esse aparecimento (*Erscheinen*) do objeto remete à abertura, isto é, “efetua-se dentro de uma abertura cujo ser aberto não é concebido primeiramente pelo aparecimento, mas é adquirido e assumido (*bezogen und übernommen*) como um âmbito de referência (*Bezugsbereich*)” (GA 9, p. 184). Há uma co-originariedade entre o desvelamento do ente, a abertura e o comportamento (*das Verhalten*). O ser-aí, como abertura, apreende o que se apresenta mediante um comportamento. Este, por sua vez, sustenta a abertura, com a qual é co-originário e mantém uma relação de interdependência. Da mesma forma, o desvelamento do ente na abertura é co-originário a ela e ao comportamento. Sendo assim, o ser-aí enquanto abertura é a condição de possibilidade para a relação entre enunciado e coisa, isto é, para a verdade como adequação. “Todo comportamento, porém, tem seu reconhecimento nisso, que estando no aberto sempre se mantém no que se manifesta como tal” (GA 9, p. 184). O que está manifesto na abertura é o que a tradição ocidental convencionou denominar de “ente”. Isso nada mais é do que uma demonstração com outras palavras de como o ser-aí, em sua relação com o ente, não se caracteriza como uma consciência, mas como existência, que é abertura, a qual é co-originária ao comportamento,

⁴⁴ Ressaltamos que a noção de finitude, seja enquanto característica do ser-aí, seja como característica da verdade do ser, embora ainda tenha relevância no período da conferência, posteriormente não receberá tanta ênfase, pois pressupõe a infinitude e, portanto, a metafísica. Isto é, o *Ereignis* enquanto acontecimento-apropriador, que é temporal, histórico e finito, se caracteriza pela co-pertença originária entre a abertura do ser-aí e a doação/retração do seer, de modo que a dicotomia entre finitude e infinitude é superada.

mediante o qual o ente é apreendido como desvelado no seio da abertura. “O comportamento está aberto para o ente” (GA 9, p. 184). O comportamento é uma constituição ontológica do ser-aí, cuja característica é ser para o ente que se manifesta no aberto. Não há uma prioridade do ente em relação ao comportamento e à abertura, mas uma co-originariedade entre o desvelamento do ente, o comportamento e a abertura, de modo que o enunciado sobre o ente se funda nessa relação.

Percebe-se que Heidegger se mantém, em alguma medida, no propósito da ontologia fundamental e, por conseguinte, da metafísica do ser-aí, de implodir a primazia do ente enquanto tal, ressaltando sua ambivalência com o ente no todo. Por outro lado, busca paulatinamente fazer com que o ser-aí não seja o centro, o que requer uma radicalização da abertura, cujo caráter é a pura espontaneidade. Com efeito, ao priorizar o ente enquanto tal, a tradição ocidental concebeu a verdade como adequação entre o intelecto e a coisa, sem se preocupar em pensar a abertura, o comportamento e o desvelamento do ente enquanto tal como um evento que antecede e dá condição para que se pronunciem enunciados sobre o ente. E mais, o desvelamento do ente enquanto tal está intimamente relacionado com o encobrimento do ente no seu todo, que ocorre simultaneamente na abertura. Isto é, a verdade como adequação se funda numa verdade mais originária que é o desvelamento do ente enquanto tal na abertura, o que pressupõe uma não-verdade originária, que é o encobrimento do ente na sua totalidade.

No texto de 1931/32, *A teoria platônica da verdade*, depois de denunciar a prioridade concedida por Platão ao desvelado em detrimento do desvelamento e, por conseguinte, negligenciando o velamento, Heidegger diz que “[o] desvelado (*Unverborgene*) deve ser arrancado do velamento (*Verborgenheit*), de certo modo deve ser roubado” (GA 9, p. 223). Segundo o filósofo alemão, para os gregos o velamento é essencialmente constitutivo do ser, isto é, velar-se é uma característica do ser, quiçá a sua característica principal. Por isso, a verdade originária enquanto desvelamento deve ser caracterizada pelo “α” privativo, como ἀ-λήθεια. “Verdade significa, inicialmente, aquilo que foi arrancado ao velamento” (GA 9, p. 223). Essa exegese que Heidegger faz do termo ἀ-λήθεια, ressaltando o velamento, endossa a nossa tese de que há no seu pensamento tardio um abandono do fundamento - que significa aqui uma solidificação do ser como um ente, no caso de Platão, enquanto a ἰδέα -, seguido de uma tentativa de aproximar-se do mistério, o ser enquanto o velado, o que se retrai na medida em que o ente se desvela, não podendo, portanto, ser representado tal como o ente.

Será na existência radicalizada enquanto abertura que Heidegger tentará apreender a ambiguidade e ao mesmo tempo a unidade do ente enquanto tal e no seu todo. A reflexão se

encaminha para demonstrar que, enquanto sustentada pelo comportamento, por ser a condição de possibilidade da enunciação, a abertura é “considerada enquanto com o direito mais original de ser a essência da verdade” (GA 9, p. 185). Exposta essa manutenção recíproca entre abertura e comportamento, que pode ser considerada a essência da verdade, cabe agora encontrar o fundamento da possibilidade intrínseca da abertura. Com isso, emerge a questão da finitude e negatividade, um inconveniente que, como vimos, vem desde a ontologia fundamental. Como manter o ser-aí como finito e nulo nessa passagem do ser-aí para o ser mesmo, de modo que o ser enquanto verdade também seja finito, rompendo assim com a noção de fundamento, pautada pela primazia do ente enquanto tal? Em outras palavras, como passar da suposta primazia do ser-aí para o ser enquanto temporal e finito, que se desvela e se retrai na abertura?

A resposta para essas questões está na liberdade, porém enquanto esta é compreendida como condição de possibilidade da abertura, do comportamento e do desvelamento do ente. De fato, a tese de que a essência da verdade é a liberdade deve considerar tanto a “liberdade” quanto a “essência” fora do âmbito da metafísica. A “essência” (“*Wesen*”), segundo Heidegger, deve ser entendida como “o fundamento da possibilidade interna do que prévia e geralmente é admitido como conhecido” (GA 9, p. 186). Enquanto “fundamento da possibilidade”, a essência não significa algo como uma substância estática, mas sim algo que se essencia, que dá-se, que acontece como um evento originário, finito e histórico.

No texto de 1953, *A questão da técnica*, Heidegger faz uma exposição mais completa do que entende por “essência”. Segundo ele, o termo “‘essência’ (*Wesen*) compreendido verbalmente é o mesmo que ‘durar’ (*währen*), não apenas no sentido semântico (*bedeutungsmässig*), mas também na formação fonética da palavra (*in der lautlichen Wortbildung*) (GA 7, p. 31)⁴⁵. Entretanto, Heidegger diz que a essência de uma coisa como vigência no sentido de duração já fora pensada por Sócrates e Platão, porém estes enfatizaram

⁴⁵ François Fédier chama a atenção para o fato de o termo *Wesen* ser uma substantivação do verbo *wesen*. Este, por sua vez, se distingue por sua intensa vivacidade, de modo que na língua antiga era facilmente associado aos verbos *leben* (viver) e *wirken* (trabalhar, estar trabalhando). Nesse caso, “uma locução como ‘lebet und weset und wirkt’ {está em plena vida e em pleno trabalho} dá ao instante uma ideia geral completamente pregnante da acepção na qual o ouvido alemão ouve a palavra ‘Wesen’ (...). Quando se evoca esta *plenitude de estar trabalhando de cheio* [*en plein*] e se a imagina como não tendo trégua, não se está longe, creio, do que se trata de pensar com a palavra ‘Wesen’, tal como Heidegger convida a entendê-la” (FÉDIER, 2013, p. 18). A aproximação feita por Heidegger entre *Wesen* e *währen* quer ressaltar este último como o que indica o aspecto de duração do verbo *wesen*. Sendo assim, “durar, em sentido pleno, não implica, de modo algum, a imutabilidade (é preciso agregar: todo o contrário?) – basta ter notado isto para começar a ver abrir-se o *abismo* que separa a essência (em sentido tradicional) do que Heidegger entende por ‘Wesen’-” (FÉDIER, 2013, p. 18).

o duradouro como o que sempre perdura. Nesse caso, o que Heidegger apresenta de novo em relação à essência? Para elucidar a essência da técnica como algo que vige e perdura, mas nem por isso é algo metafísico, “duradouro” no sentido de permanência estática e substancial como um ente, portanto, enquanto algo técnico e instrumental, o filósofo recorre a Goethe, que utiliza no lugar do termo “*fortwähren*” o termo “*fortgewähren*”, de modo que este último significa “continuar a conceder”. A essência enquanto o que vige, mas que nem por isso perdura, deve ser concebida como uma duração que concede. Isto é, “*somente o concedido dura (nur das Gewährte wärth). O que dura desde o início é concedido inicialmente*” (GA 7, p. 32). Em outros termos, a essência refere-se ao evento originário que se dá na abertura, uma simultânea duração e concessão, o acontecer do “destino de um envio (*Geschick eines Entbergens*)” (GA 7, p. 33).

Nesse caso, deve-se conceber a “essência” e a “liberdade” no âmbito da existência enquanto abertura em oposição à subjetividade metafísica. Caso contrário, se a tese de que a liberdade é a essência da verdade se pauta pela liberdade compreendida antropológica e metafisicamente como relacionada à vontade humana, ela “é aqui reduzida (*hinabgedrückt*) para a subjetividade do sujeito humano” (GA 9, p. 186). O modo metafísico de conceber a verdade leva inevitavelmente a atribuir ao sujeito e à sua limitação todo o tipo de não-verdade (logro, engano, mentira). Isto é, do ponto de vista da metafísica a essência da verdade é eterna e paira acima do homem, portanto a não-verdade supostamente temporal é atribuída ao homem. A proposta de Heidegger é que a verdade e a não-verdade constituam um fenômeno unitário, temporal e finito não atribuído ao sujeito, mas ao desvelamento do ente e ao velamento do ser na abertura enquanto pura espontaneidade.

Por isso o filósofo propõe a existência e não o homem como o lugar onde se dá a essência da verdade. Essa inversão tem o objetivo de despir a liberdade de seu caráter subjetivista, de modo a caracterizar-se como o deixar-ser o ente que se desvela na abertura. Somente assim a tese de que a “a essência da verdade é a liberdade (*das Wesen der Wahrheit sei die Freiheit*)” (GA 9, p. 187) não se torna causa de estranheza, pois a liberdade enquanto o deixar-ser o ente é condição de possibilidade da abertura e do comportamento, nos quais se funda a verdade como adequação. Portanto, é na abertura enquanto âmbito no qual o ente se desvela que se sustenta a tese de que a essência da verdade é a liberdade. E mais, o mistério enquanto velamento do ser do ente no todo e, portanto, a não-verdade originária, temporal e finita só é possível se pensado a partir da abertura, simultânea à liberdade como o deixar-ser o ente.

Essa mudança no modo de pensar a essência do homem, a qual passa a ser abordada a partir de um fundamento originário e oculto, torna possível chegar ao âmbito onde a essência da verdade se desdobra originariamente em verdade da essência. A relação que isso tem com a liberdade enquanto deixar-ser o ente é que tal liberdade “recebe sua própria essência da essência originária da única verdade essencial (*wesentlichen Wahrheit*)” (GA 9, p. 187). Isto é, a liberdade é condicionada pela verdade originária que se desvela como abertura. Nesse sentido, ela pode ser o fundamento da verdade como adequação, por ser anterior a esta, caracterizando-se mais como a liberdade que “revela uma abertura que deixa cada ente ser o que é. A liberdade se revela agora como o deixar-ser o ente (*Sein-lassen von Seiendem*)” (GA 9, p. 188). Contudo, na liberdade como o deixar-ser o ente não se trata de uma mera omissão e indiferença em relação ao ente. Pelo contrário, a liberdade enquanto deixar-ser o ente se configura mais com “o envolver-se no ente (*Sich-einlassen auf das Seiende*)” (GA 9, p. 188), o que significa o mesmo que “envolver-se no aberto e em sua abertura, na qual todo ente entra e permanece, e que cada ente traz, por assim dizer, consigo” (GA 9, p. 188). Há, portanto, uma co-originariedade e mesmo uma interdependência entre o desvelamento do ente e a abertura, de modo que não existe ente desvelado sem abertura nem abertura sem desvelamento do ente. O “aberto foi concebido pelo pensamento ocidental em seu começo como τὰ ἀλήθεια, o desvelado” (GA 9, p. 188). Essa comparação entre o aberto e a ἀλήθεια, seguida da proposta de tradução do termo ἀλήθεια para desvelamento, permite pensar a noção de verdade como adequação de modo mais original, a saber, a partir “do caráter de ser desvelado e do desvelamento do ente”.

Segundo Heidegger, com o deixar-ser o ente ocorre uma transferência do nosso comportamento para o aberto na medida em que somos expostos ao ente enquanto tal. Aqui o filósofo relaciona a liberdade com a ek-sistência⁴⁶. Isso justifica a tentativa de contornar a subjetividade e o antropocentrismo, na medida em que na ek-sistência o ser-aí se entrega ao aberto enquanto é exposto ao ente enquanto tal. Nesse sentido, não ocorre primeiramente uma relação cognoscitiva ou racional entre o homem e o ente e, por conseguinte, com o ser, pois se dá por meio do comportamento que, por sua vez, ao mesmo tempo se entrega e instaura a abertura. “A essência da liberdade, vista na essência da verdade, se manifesta como exposição (*Aussetzung*) no desvelamento do ente (*Entborgenheit des Seienden*)” (GA 9, p. 189). Em outras palavras, a essência da verdade enquanto desvelamento (ἀλήθεια) engloba tanto a

⁴⁶ De acordo com Marlene Zarader, a grafia ek-sistência (*die Ek-sistenz*) denomina a essência da relação ek-stática do homem com a verdade do ser. O que não significa apenas uma saída do homem para fora de si mesmo em direção ao ser como “exterior”, mas como uma permanência do homem no ser como abertura (ZARADER, 1990, p. 164).

liberdade essencial quanto o ente enquanto tal. Trata-se, aqui, de uma forma de pensar a relação originária entre a φύσις (no sentido amplo como ente enquanto tal e no todo), a ἀλήθεια e λόγος, de modo a superar o subjetivismo. Isso será refinado durante o pensamento do Heidegger tardio, a ponto de assumir mesmo um caráter mítico e poético. É importante notar como aqui já são lançadas as bases para esse modo de pensar.

A ek-sistência se caracteriza como um “abandono ek-sistente”, que por sua vez garante tanto o caráter de ser desvelado do ente quanto da abertura como condição de possibilidade para tal desvelamento. Trata-se de um evento que consiste no começo da história.

(...) A ek-sistência (*die Ek-sistenz*) enraizada na verdade como liberdade é a exposição (*Aus-setzung*) no desvelamento do ente como tal. Ainda incompreendida e nem mesmo necessitada de uma fundamentação essencial (*Wesensgründung*), a ek-sistência do homem histórico começa naquele momento em que, diante do desvelamento do ente, o primeiro pensador se pergunta o que é o ente. Nesta pergunta, o desvelamento é experimentado pela primeira vez. O ente em sua totalidade se revela como φύσις, a ‘natureza’ (*die ‘Natur’*), que aqui não significa um âmbito específico do ente, mas o ente como tal no todo (*das Seiende als solches im Ganzen*), embora no sentido da presença crescente (*des aufgehenden Anwesens*). A história começa apenas onde o ente é expressamente elevado e sustentado em seu desvelamento, apenas onde esta sustentação (*Verwahrung*) é compreendida de acordo com a pergunta pelo ente enquanto tal (...) (GA 9, p. 189-190).

É visível nesse trecho o aceno para tese do questionamento pelo ser do ente como o início da história da filosofia ocidental. Trata-se do embrião da tese heideggeriana do “outro início”, tão enfatizada nos anos seguintes e que se refere à possibilidade de um retorno para além de Platão, até os pré-socráticos, visando um novo início que seja pautado pela consideração da ambivalência e co-pertença do ente enquanto tal e no todo, o que significa o mesmo que a ambivalência entre o desvelamento e o velamento. O interessante aqui é que Heidegger parte da existência, da abertura (ἀλήθεια) e da φύσις como palavras essenciais. O “fundamento” destas, como pretendemos mostrar, é o mistério como o não-desvelado, que é o ser do ente no todo e enquanto tal. Pelo fato de o mistério ser o não-desvelado do ente enquanto tal, contudo, mantendo uma co-originariedade com a abertura e a liberdade enquanto o deixar-ser o ente, o aproximar-se do mistério não deve se dar de um modo antropocêntrico, mas sim a partir da ek-sistência. Isso significa que no pensamento do ser como o mistério se deve conceder uma prioridade à ek-sistência em detrimento do homem enquanto animal racional, para assim se apreender uma possível unidade entre o ente enquanto tal (o desvelado) e o ente no todo (o mistério, não desvelado).

Isto é, no começo da história, no evento inaugural, se dá de forma simultânea um desvelamento e um velamento no seio da abertura. É o que Heidegger pretende esclarecer quando fala da dissimulação como a não-essência (*Unwesens*) da verdade. Esta não deriva de uma incapacidade do homem, tendo em vista que o homem é precedido pela liberdade e a existência. Ora, se a verdade é o desvelamento que se dá na abertura, a não-verdade também deve ser o velamento que se dá na abertura. “A não-verdade deve, pelo contrário, surgir da essência da verdade” (GA 9, p. 191). Embora essa “derivação” da não-verdade da essência da verdade dê a entender uma dependência da não-verdade em relação à essência da verdade, a não-verdade (velamento) é simultânea à verdade (desvelamento) e ambas constituem a essência da verdade. Há uma sutileza na exposição de Heidegger, de modo que ele fala em verdade e essência da verdade, supondo que esta última é um fenômeno mais complexo e que de algum modo condiciona aquela. Assim, a questão da essência da verdade se completa com a não-verdade enquanto constitutiva da sua essência. Heidegger aponta uma co-originariedade da verdade originária com o ser, a qual permitirá mais adiante comparar a não-verdade com o mistério, o velamento do ser e que constitui originariamente a essência da verdade. Isto é, o ser enquanto verdade é ao mesmo tempo o que se desvela e se retrai no aberto.

3.3 A introdução da questão do mistério na conferência *Da essência da verdade*

Heidegger define a liberdade, entendida no sentido existencial, como o que previamente coloca o comportamento em harmonia com o ente na totalidade. Isto é, tanto a liberdade quanto o comportamento devem ser compreendidos de modo existencial, uma vez que as noções de “vida”, “alma” e “vivência” não dão conta de expressar a essência da disposição de humor. É clara a prioridade que a dimensão existencial tem em relação à vida. Como já visto no capítulo anterior, isso será motivo das mais variadas críticas em relação ao propósito de Heidegger, qual seja, de uma apreensão do acontecimento da verdade do ser a partir da existência e não da vida e, por conseguinte, do homem enquanto animal racional. A existência enquanto abertura para o ser e no ser, segundo Heidegger, é o meio mais apropriado para a apreensão do ser em si mesmo sem incorrer em metafísica. Não se trata de conhecer o ente no seu todo, mas sim de pensar um modo de acesso ao ente em sua totalidade sem que se recorra primordialmente à atividade cognitiva. Daí a sua insistência no comportamento do homem historial, na disposição e em sua capacidade de abertura como o meio para tal empreitada. Aqui, nesse contexto de seu pensamento, embora lance as bases para o pensamento vindouro, Heidegger ainda está num processo de distanciamento da

primazia do ente enquanto tal, uma vez que a fixação nele inevitavelmente redundaria em metafísica. A estratégia é pensar o impensado, o inatingível, de modo que o ente, seja no seu todo, seja enquanto tal se situe no caminho de tal pensamento, sem, contudo, ser o fundamento último.

(...) A manifestação do ente no todo não ocorre precisamente junto com a soma dos entes conhecidos. Pelo contrário: onde o ente é pouco conhecido para os homens e onde é conhecido mal e grosseiramente pela ciência, a manifestação do ente no todo se mantém mais essencialmente (*wesentlicher*) que lá onde o conhecido é permanentemente oferecido ao conhecimento (*Kennbare*) está claramente transformado e não mais suporta a agitação do conhecimento, ao mesmo tempo em que a controlabilidade técnica (*die technische Beherrschbarkeit*) das coisas se torna ilimitada (...) (GA 9, p. 192).

O desvelamento do ente perde seu valor e é mesmo esquecido quando se prioriza o conhecimento como aquilo que é apenas relacionado ao ente enquanto tal. Pelo contrário, o desvelamento do ente enquanto tal deve levar à meditação sobre o ser do ente no todo. Entretanto, a meditação sobre o ente no todo, originada pela disposição do humor que perpassa o homem, jamais pode ser concebida como semelhante ao cálculo cotidiano, ou seja, ao pensamento racional⁴⁷. O “no todo” jamais é captado a partir do ente que se manifestou. Ou seja, a totalidade de entes é inapreensível, sobretudo a partir do ente que se manifesta. A totalidade de entes se equipara ao não manifesto do ser, pois se trata da essência do ente manifesto. Podemos ver aqui um sinal da equiparação que Heidegger faz entre a φύσις e o ser, bem como entre a φύσις e a ἀλήθεια. No caso da equiparação entre o ser e a φύσις, o não manifesto do ser é o mistério, que é o mesmo que o ente no todo enquanto o não manifesto da φύσις. Enquanto que no caso da equiparação entre a φύσις e a ἀλήθεια, o não manifesto da ἀλήθεια é a λήθη, o velamento. Tanto o ente no todo quanto o velamento são sinônimos do mistério enquanto o velado do ser.

Assim como o refinamento ocorrido no pensamento posterior de Heidegger chegará ao mistério como o não desvelado do ente enquanto φύσις, chegará também a uma radicalização da ἀλήθεια que será a clareira (*Lichtung*), uma forma mais originária de abertura onde se dá co-originariamente a ἀλήθεια e a λήθη. “A clareira é esse ser somente a partir do qual todo o ente pode ser, quer dizer aparecer e durar como presente. Mas este ser inaparente

⁴⁷ Já é mencionada aqui a diferença entre o pensamento meditativo e o pensamento do cálculo ou calculador, de forma que este último é próprio da modernidade e, conseqüentemente, da técnica moderna. Tal diferença será constantemente explorada nos textos dos anos seguintes, como, por exemplo, quando pensa sobre a essência da técnica moderna no discurso *Serenidade*, de 1955 e na conferência sobre *A questão da técnica*, de 1953, os quais analisaremos mais adiante.

que sustenta todo o desvelamento do presente fica ao mesmo tempo ocultado pelo fato desse próprio presente e do seu desvelamento” (ZARADER, 1990, p. 85).

Na conferência de 1964, *O fim da Filosofia e a tarefa do pensamento*, Heidegger lança mão do termo clareira (*Lichtung*) para designar “o livre aberto (*das freie Offene*)” (GA 14, p. 81). Entretanto, Heidegger ressalta que ainda que a *Lichtung* tenha uma raiz comum com a luz (*Licht*), refere-se a algo mais originário e mais radical que esta. “A luz pode, nomeadamente, incidir na clareira, na sua abertura e nela manter o jogo do claro com o escuro. Mas a luz jamais estabelece a clareira; aquela, a luz, pressupõe esta, a clareira” (GA 14, pp. 80-81). Para Heidegger, é com base no poema filosófico de Parmênides, Fragmento I, 28ss que a ἀλήθεια pode ser nomeada de desvelamento (GA 14, p. 83), onde o que é apresentado se apresenta. Porém, o coração do desvelamento “refere-se ao lugar⁴⁸ do silêncio (*Stille*), que reúne em si aquilo que primeiramente permite o desvelamento. Esta é a clareira da abertura” (GA 14, pp. 83-84). Sendo a ἀλήθεια o desvelamento mediante o qual o ente se apresenta, a clareira como a abertura pressupõe uma maior radicalidade que o desvelamento, sendo sua condição de possibilidade. É o que Heidegger dá a entender quando afirma que “[e]xperimentado e pensado é apenas aquilo que a ἀλήθεια como clareira concede (*gewährt*), não aquilo que ela como tal é” (GA 14, p. 88).

A clareira em sua essência, embora seja o movimento, o acontecimento em que se dá o desvelamento, permanece em si mesma escondida. É o que Heidegger pretende demonstrar com as seguintes perguntas:

(...) o velamento, a λήθη, pertence (*gehört*) à ἀλήθεια, não como um mero acréscimo, não como a sombra para a luz, mas como o coração da ἀλήθεια? E não impera neste velar-se da clareira da presença até mesmo um recolher (*Bergen*) e guardar (*Verwahren*), único a partir do qual o desvelamento pode vir a ser concedido e então pode surgir (*erscheinen*) em sua presença o que se manifesta? (GA 14, p. 88).

O “recolher” e “guardar” são características do mistério enquanto o não manifesto, aquilo que é conservado e juntamente com o qual se dá o desvelamento. A clareira, tal como

⁴⁸ Embora possa dar a ideia da clareira como “algo” com uma conotação espacial, François Fédier, a partir de sua exegese do termo *Lichtung*, depois de retomar muito do já dito por Heidegger, a saber, que a palavra *Lichtung*, embora possa parecer, não tem relação com o substantivo *Licht*, diz que o adjetivo “licht” tem sua acepção latina *levis*, no sentido de algo que é leve, ligeiro. Nesse caso, o verbo “lichten”, ao contrário do que se acredita, não significa algo que proporciona luz, mas aquilo que retira “de sua compacidade o que é demasiado denso. Outro matiz precioso vem a agregar-se, o da locução ‘den Anker lichten’, ‘levantar âncoras’. É o matiz da partida. Quando vocês verdadeiramente levantam âncoras, todas as margens do rio conhecidas não tardam a desaparecer atrás de vocês” (FÉDIER, 2013, p.22). Tudo isso Fédier o faz para mostrar como a *Lichtung*, proveniente do verbo *lichten*, deve ser entendida como uma palavra que designa um movimento no qual algo é levado a cabo, sem, portanto, ser ela um lugar, pelo contrário, com ela “algo tem lugar, algo que tem que ver diretamente com um desancoramento [desanclaje], a que libera a partir de longe, o coração leve” (FÉDIER, 2013, p. 23).

Heidegger a expõe aqui, pode ser tida como um sinônimo do mistério, aquele que se faz presente e é mesmo o que torna possível a manifestação do ente no desvelamento, contudo, ele mesmo permanece escondido.

Nesse sentido, o mistério é o não desvelado, o conservado, o guardado do ser, seja enquanto se pensa o ser como sinônimo da ἀλήθεια, seja como sinônimo da φύσις. Assim, o ser e a verdade são sinônimos, da mesma forma que o mistério e a não-verdade o são, de modo que tanto o desvelamento quanto o velamento se dão enquanto clareira, enquanto espaço aberto, porém inapreensível em si mesma. O destinar-se do ser, simultâneo à sua recusa, trata-se de um evento unitário que congrega vários “elementos” e que se dá de forma espontânea e co-originária à ek-sistência enquanto abertura.

(...) Esta disposição (*Stimende*), no entanto, não é nada, mas uma dissimulação (*Verbergung*) do ente no todo. Neste momento, quando o deixar-ser sempre deixa ser o ente a que se refere no comportamento individual e assim o desvela (*entbirgt*), dissimula (*verbirgt*) o ente no todo. O deixar-ser é, em si, simultaneamente, uma dissimulação. Na liberdade ek-sistente do ser-aí acontece a dissimulação do ente no todo, é o velamento (*Verborgenheit*) (GA 9, p. 193).

Se aceitarmos que o velamento enquanto dissimulação do ente no todo se refere ao mistério, então devemos concebê-lo como aquilo que “nos dispõe”, ou seja, o mistério não é algo ausente, tampouco a-histórico e metafísico, mas sim presença que nos concerne na medida em que é a dissimulação do ente no todo, do qual compreendemos apenas o ente enquanto tal, desvelado na abertura. O desafio para o pensamento do ser e para a compreensão da essência da verdade é que na medida em que se compreende o ente enquanto tal, que se desvela na abertura, deve-se *recordar* que ele remete ao ente no todo, que é dissimulado, mas nem por isso ausente. “Embora tudo permaneça disposto, mesmo assim continua indeterminado (*Unbestimmte*), indisponível (*Unbestimmbare*)” (GA 9, p. 193).

A definição do velamento como algo essencialmente intrínseco à verdade enquanto desvelamento significa que o velamento é a não-verdade originária, portanto, é constitutivo da verdade originária e não secundário a ela. Segundo Richardson, a não-verdade nada mais é que um desdobramento do problema da finitude e da negatividade nela implicada. Nesse ponto do pensamento de Heidegger, considerado o limiar do Heidegger II, é exposta uma origem da verdade como não sendo o ser-aí, mas sim algo mais fundamental no qual o ser-aí habita e que de alguma forma acontece nele (RICHARDSON, 2003, p. 220). Trata-se de uma tentativa de encontrar a origem ontológica da negatividade no mistério enquanto não-verdade originária, o qual se apresenta como uma forma de alteridade em relação ao ser-aí. Diante

disso, vemos um avanço em relação à ontologia fundamental, na qual a negatividade – como expusemos no primeiro capítulo desta tese - apresentava um suposto problema relacionado à sua origem ontológica, que pressupunha algo estranho ao ser-aí e a seu projeto existente. Aqui, de acordo com a interpretação de Richardson, a alteridade do mistério em relação ao ser-aí enquanto abertura não se torna tão problemática, pois se trata de uma alteridade cuja presença é tão próxima que pode-se dizer que constitui mesmo o ser-aí, porém é esquecida, o que requer que o ser-aí *recorde-se* da sua presença.

(...) O velamento do ente no todo nunca se estabelece posteriormente como uma consequência do conhecimento sempre fragmentado (*stückhaften*) do ente. O velamento do ente no todo, a própria não-verdade, é mais antiga que cada manifestação desse e daquele ente. Ela também é mais antiga mesmo do que deixar-ser, que se recolhendo já preserva o velado (*verborgen*) com a dissimulação (*Verbergung*). O que mantém o deixar-ser nesta relação com a dissimulação? Nada menos que a dissimulação do ente como tal, velado no todo, isto é, o mistério (*das Geheimnis*). Não um mistério isolado sobre isso ou aquilo, mas apenas o único mistério (a dissimulação do velado) que como tal permeia o ser-aí do homem (GA 9, pp. 193-194).

Nesse ponto do pensamento de Heidegger, no qual ele busca pensar a partir da essência da verdade, o que equivale a buscar a verdade da essência, ou seja, o evento originário no qual se dá a verdade do ser e não apenas do ente, o mistério se apresenta como essa presença dissimulada, velada, mas que é imprescindível para a unidade de velamento e desvelamento, verdade e não-verdade, isto é, que permeia o ser-aí do homem. Essa afirmação de que o mistério “domina o ser-aí do homem” pode dar a entender que há uma inversão de extremos na tentativa de mitigar ou suprimir a primazia do ser-aí, constante na ontologia fundamental e na metafísica do ser-aí. Isso só demonstra o caráter experimental da conferência, que se apresenta como um esboço geral do pensamento do Heidegger tardio. Nesse sentido, temos aqui, diante desse domínio do ser-aí do homem pelo mistério, o surgimento de uma questão fundamental que ocupará o pensamento ulterior de Heidegger, onde ele tenta demonstrar essa co-pertença entre a doação/retração do ser e a abertura do homem. Entretanto, cabe ressaltar que o mistério, enquanto domina o desvelamento do ente enquanto tal e a dissimulação do ente no todo, não se caracteriza por uma anterioridade no sentido temporal, mas que ele tem uma prioridade ontológica em relação ao ente desvelado e, por conseguinte, ao desvelamento, “a ocultação é anterior – não ‘temporalmente’, mas ontologicamente – ao desvelamento” (RICHARDSON, 2003, p. 221).

Não obstante, a linguagem e o modo como Heidegger expõe o mistério nessa conferência ainda pressupõem alguns resquícios da metafísica do ser-aí, na medida em que

algumas afirmações dão margem para se interpretar a autonomia do ser-aí em relação ao mistério, em oposição à já referida alteridade do mistério em relação ao ser-aí (RICHARDSON, 2003, p. 222). Com efeito, ao tentar explicar o não-desvelamento Heidegger dirá que com a existência do ser-aí é instaurado “o primeiro e o mais amplo não-desvelamento, a não verdade original. A não-essência original da verdade é o mistério (*Das eigentliche Um-wesen der Wahrheit ist das Geheimnis*)” (GA 9, p. 194). Embora dê a entender que o mistério de certa forma “dependa” da existência do ser-aí, uma vez que este ao existir instaura a não-verdade original, o mistério enquanto é a não-essência original da verdade caracteriza-se por uma prioridade ontológica, por ser o que sustenta a instauração da não-verdade na abertura constitutiva da existência do ser-aí. Isto é, deve-se conceber o mistério como condição de possibilidade, seja da verdade, seja da não-verdade e até mesmo da própria abertura. Daí o fato de o mistério dar a impressão de ser um “fundamento”, ainda que não o seja no sentido que o fundamento tem na tradição ocidental, a saber, como outro ente estático, determinável e até possivelmente apreensível pela razão.

No pensamento do Heidegger tardio será mantida a existência enquanto abertura para o desvelamento do ser enquanto verdade simultânea ao velamento do ser enquanto mistério. Contudo, o *Ereignis* será a alternativa para superar essa aparente precedência da existência do ser-aí em relação ao mistério. Entretanto, percebe-se já na conferência de 1930 o esforço de Heidegger em lançar as bases para o pensamento da verdade do ser como acontecimento co-originário à abertura.

Para se pensar a essência e a não-essência, como já dissemos mas que vale a pena lembrar, deve-se abrir mão do modo tradicional de abordar a essência, no qual ela é entendida como uma substância universal, portanto, metafísica. Antes, é preciso pensar a essência e a não-essência em sua co-originariedade, em sua gênese comum como um evento histórico e finito. Isto é, não se deve pensar a não-essência e sua relação com a essência de modo que a essência seja anterior à não-essência, a ponto de a não-essência se apresentar como uma degradação da essência. O próprio Heidegger reconhece o quanto isso pode parecer paradoxal se pensarmos nos moldes da metafísica tradicional. Mas o que se pretende denominar aqui como não-essência nada mais é que o mistério simultâneo à essência, a não-verdade simultânea à verdade e o desvelamento simultâneo ao velamento. O que está em questão é a necessidade de se pensar o ser a partir do ser mesmo, como aquele que se revela e se retrai na abertura, sem, portanto, recorrer prioritariamente ao ente (desvelado). “O conhecedor certamente interpreta o ‘não’ da não-essência original da verdade como não-verdade no âmbito ainda não-experimentado da verdade do ser (não apenas do ente)” (GA 9, p. 194).

Heidegger chama a atenção para a necessidade de, a partir da abertura enquanto liberdade e, portanto, enquanto deixar-ser o ente, pensar a dissimulação enquanto algo simultâneo ao desvelamento, ou seja, não se pode esquecer a dissimulação, que em si mesma é o mistério, e com isso dar prioridade ao ente desvelado. “Todo comportamento se funda nesta relação e dela recebe o direcionamento (*die Weisung*) para o ente e para o seu desvelamento. Contudo, esta relação com a dissimulação se esconde a si mesma aí, enquanto dá prioridade a um esquecimento (*einer Vergessenheit*) do mistério e nele desaparece” (GA 9, pp. 194-195). Quando mesmo em questões fundamentais o homem se pauta unicamente pelo ente desvelado ele contribui para o esquecimento do ser, que em si mesmo é o mistério, o velado. Pensar o ser a partir do ser mesmo requer que este seja pensado em sua verdade e não-verdade, essência e não-essência históricas. Portanto, a dissimulação caracteriza-se por duas possibilidades: 1) a de levar ao esquecimento do mistério, quando ela é negligenciada em sua íntima relação com o desvelamento; 2) ou, por outro lado, a de levar a um aproximar-se do mistério, quando ela é apreendida como algo constitutivo do evento originário da verdade, que se constitui de desvelamento e velamento.

Isto é, ao invés de reter-se no ente desvelado, o pensamento do ser deve pensar o ser em seu mistério, na dissimulação, no retraimento. “Onde o velamento do ente no todo se apresenta às vezes apenas como um limite, a dissimulação como acontecimento fundamental está submersa no esquecimento” (GA 9, p. 195). Se compreendermos a dissimulação como o ocultamento do ente no todo e, por conseguinte, como o mistério do ser, torna-se visível aqui a proposta de Heidegger de que o mistério é o acontecimento fundamental e que deve ser meditado, a fim de se pensar o ser a partir de si mesmo e não do ente desvelado, para o que a dissimulação deve ser compreendida como um evento que nos leva a meditar sobre o mistério.

Entretanto, mesmo dominado pelo pensamento calculador nos moldes do racionalismo moderno, que segundo Heidegger é sinônimo do esquecimento do ser enquanto mistério, o ser-aí existe na presença do mistério. Isto é, salvo a terminologia, em alguma medida ainda tributária da metafísica do ser-aí, a característica do mistério como presença, embora esquecida, já é abundantemente mencionada na conferência.

(...) O presunçoso esquecimento da humanidade insiste em assegurar-se através do que lhe é sempre acessível. Esta insistência tem seu apoio na relação ela mesma desconhecida, como aquela na qual o ser-aí não apenas ek-siste (*nicht nur ek-sistiert*), mas simultaneamente in-siste (*in-sistiert*), isto é, se enrijece no ente que, a princípio, se apresenta e subsiste por si mesmo no aberto. Ek-sistente, o ser-aí é in-sistente. O mistério também reina na existência insistente, mas como a esquecida e assim tornada “irrelevante” (*vergessene und so “unwesentlich” gewordene*) essência da verdade (GA 9, p. 196).

Ou seja, na busca por satisfazer suas necessidades da vida cotidiana o ser-aí se atém ao ente, vagando de um ente para o outro em estado de confusão, procurando uma satisfação que nenhum ente, na medida em que é arrancado das raízes do sentido último do mistério, pode oferecer. Dá-se, portanto, o esquecimento do esquecimento. A isto Heidegger denomina de ek-sistência in-sistente, que é a errância (RICHARDSON, 2003, pp. 223-224). Contudo, o mistério se faz presente mesmo quando o homem ek-siste in-sistindo em tomar o ente enquanto tal como norte de suas ações. Daí a proposta de Heidegger de um pensamento do ser em sua verdade, a partir do qual acreditamos poder pensar o aproximar-se do mistério; o que, segundo compreendemos, implica em um abandono do fundamento, ou seja, do predomínio do ente na questão do ser. Se priorizar o ente significa o esquecimento do ser, abandonar esse modo de pensar pode ser denominado como *fazer memória* do ser, *recordar-se*⁴⁹ do ser, que enquanto mistério se faz presente no desvelamento, mas é esquecido. Cabe a nós encontrarmos no pensamento do Heidegger tardio quais caminhos ele propõe para esse aproximar-se do mistério.

Se ao tomar o ente como parâmetro para suas ações e criações a humanidade “está desviada (*weggewendet*) do mistério” (GA 9, p. 196), como então pensar o mistério em si mesmo? Isso não é muito simples se levarmos em conta a co-originariedade entre o esquecimento do mistério e o desvelamento do ente. Ou seja, embora não desvelado, o mistério se faz presente concomitantemente ao desvelamento do ente. “Este insistente voltar-se para o que é exequível (*Gangbaren*) e o ek-sistente afastar-se do mistério se co-pertencem (*gehören zusammen*)” (GA 9, p.196). O que torna essa proposta vertiginosa é a presença escondida do mistério, de modo que ele se pretende tão histórico quanto o ente desvelado. Com efeito, a maior dificuldade em aproximar-se do mistério está no fato de que ele é simultâneo ao desvelamento do ente enquanto tal, porém não pode ser compreendido com base neste último. Trata-se do drama da existência do ser-aí. “Esta agitação do homem, na qual ele se afasta do mistério em direção ao que é exequível, de um ente habitual para o próximo, passando à margem do mistério, é o errar (*ist das Irren*)” (GA 9, p. 196). Se o

⁴⁹ O *recordar-se* não tem um sentido estritamente mnemônico ou de reminiscência no estilo platônico, o que trairia a proposta de Heidegger, cuja complexidade se mostra na ausência de palavras adequadas para expressá-la. Ora, sabemos que o ser caiu no esquecimento com o surgimento da metafísica platônica (ou até mesmo antes!). O “outro início” que Heidegger sugere é um ir além de Platão e até mesmo dos primeiros pensadores da antiguidade grega. Daí a necessidade de ter em conta que o ser caiu no esquecimento, para o que se pode utilizar o termo *recordar*, porém este deve ser compreendido, antes de tudo, como uma atitude de abertura para o evento do início, para a origem que possibilitou o primeiro início grego. Portanto, o *recordar* deve ter um sentido eminentemente existencial.

direcionar-se ao ente e o desviar-se do mistério é o *erro* fundamental no qual o ser-aí se encontra envolto, então como fazer para *acertar*?

A errância é a condição de possibilidade para esse movimento no qual o ser-aí, ao se ater ao ente particular, esquece a dissimulação do ente no todo. Heidegger quer mostrar a errância como um caráter existencial-ontológico do ser-aí, como algo constitutivo da abertura e que contribui tanto para o esquecimento do mistério como para uma remissão a ele. Nesse caso, a errância se apresenta como o oposto da essência da verdade, ou seja, como a antiessência da verdade, portanto, como a condição de possibilidade de todo erro. “A errância é a contraessência essencial (*wesentliche Gegenwesen*) à essência originária da verdade. A errância se manifesta como o aberto para tudo o que se opõe à verdade essencial. A errância é o lugar aberto e o fundamento do erro” (GA 9, p. 197). A errância, enquanto “espaço aberto”, caracteriza-se como uma espécie de horizonte que constitui a abertura enquanto “lugar”, ou melhor, enquanto o instituir um espaço onde ocorre o essencializar-se da verdade do ser. Porém, ao invés de possibilitar o essencializar-se da verdade, a principal característica da errância é a de ser o fundamento do erro. Se o mistério é a não-essência originária da verdade, a errância enquanto antiessência da verdade se apresenta como uma negação da verdade, o que a caracteriza como algo oposto à essência da verdade, embora seja também constitutiva da abertura. “A errância pode ser concebida como uma área aberta em que toda modalidade pela qual a verdade é corrompida ou contaminada pode ter livre jogo” (RICHARDSON, p. 225). Contudo, mesmo enquanto antiessência da verdade a errância é algo que possibilita ao ser-aí um voltar-se para o mistério, pois a errância e o mistério formam a completa não-essência da verdade e, portanto, são imprescindíveis para constituir a essência da verdade. É como se a errância e o mistério fossem dois lados da mesma moeda que corresponde à não-essência da verdade, sem a qual não há essência da verdade. Nesse caso, a errância e o mistério ressaltam a negatividade constitutiva da essência da verdade (RICHARDSON, p. 225). Ora, se a errância e o mistério se apresentam como duas alteridades entre as quais o ser-aí oscila e se tais alteridades fazem parte da essência da verdade, pressupõe-se que a própria essência da verdade também assume uma espontaneidade e alteridade em relação ao ser-aí (RICHARDSON, p. 226).

Sendo oposta à verdade essencial, a errância é mais original que o mero erro, seja ele o engano, erro de cálculo e a não-conformidade do juízo, pois a errância na qual caminha a humanidade histórica “acrescenta-se (*fügt*) essencialmente com a abertura do ser-aí. A errância prevalece sobre o homem ao mesmo tempo que ele se desorienta (*beirrt*)” (GA 9, p. 197). Da mesma forma que a errância é a condição de possibilidade do erro, levando o

homem a desorientar-se, ou seja, afastar-se da verdade originária, ela também é, por meio do desnorteamento, condição de possibilidade para que o homem resista a esse desnorteamento, ao erro e, por conseguinte, ao esquecimento do mistério. Isto é, a errância enquanto “espaço aberto” onde a verdade originária pode se degenerar, pode ser também onde a mesma verdade originária pode se restituir a partir do momento em que, através da errância, o homem seja remetido ao mistério como aquilo a que a errância se opõe. “O homem não se deixa desorientar enquanto ele experimentar a própria errância e não se descuidar (*sich nicht versieht*) do mistério do ser-aí” (GA 9, p. 197). Como o homem pode provar a errância e voltar-se para o mistério não é algo fácil, segundo Heidegger, pois a história da filosofia ocidental da qual somos herdeiros nos condiciona a nos guiarmos pelo ente, de modo a esquecermos do mistério como o não desvelado do ente.

Não obstante, o principal intento de Heidegger na conferência de 1930 é chegar ao ponto de imbricação entre a essência da verdade e a verdade da essência, entre o mistério enquanto velamento do ente no todo e o ocupar-se com o ente enquanto tal no desgarramento. Nesse caso, o homem enquanto ser-aí ek-sistente se encontra na mais absoluta indigência (*Not*) por estar entre o mistério e a errância.

(...) A plena essência da verdade, incluindo sua própria antiessência, mantém o ser-aí na indigência com esta constante mudança para cá e para lá. O ser-aí é a mudança (*Wendung*) na indigência. Somente do ser-aí do homem e somente dele surge o desvelamento (*Entbergung*) da necessidade e de acordo com ela a possível transferência para o sociável (*Versetzung in das Um-umgängliche*) (GA 9, p. 197-198).

Essa indigência na qual o ser-aí se encontra, devido ao vaivém entre o aproximar-se do mistério e o desnorteamento em relação a este, acaba de algum modo favorecendo a que o ser-aí se aproxime e se abra para o mistério. Temos aqui uma reafirmação da necessidade de se partir do ser-aí ek-sistente, ainda que passível de permanecer in-sistente, para pensar o ser como ser mesmo, rompendo assim com o predomínio do ente. Em outros termos, somente o ser-aí enquanto existente é aberto para o ser, portanto, não se pode partir do homem enquanto animal racional para aproximar-se do mistério enquanto o não desvelado do ser.

O desvelamento do ente enquanto tal e dissimulação do ente no todo constituem a essência da verdade originária, na qual ocorre o deixar-ser o ente. Trata, então, de alcançar a autenticidade do deixar-ser, de modo que este, enquanto deixa ser o ente enquanto tal, se dá co-originariamente ao ocultamento do ente no todo, o mistério. Buscar a essência da verdade enquanto desvelamento, segundo Heidegger, é buscar essa co-originariedade.

(...) No entanto, o deixar-ser o ente como tal e no todo acontece, essencialmente, apenas então, quando, por vezes, é assumido em sua essência originária. Então a decisão para o mistério está a caminho na errância enquanto tal. Nesse caso, a pergunta pela essência da verdade é questionada (*gefragt*) mais originariamente. Então se revela o fundamento da interrelação (*Verflechtung*) da essência da verdade com a verdade da essência (...) (GA 9, p. 198).

Heidegger diz que a errância favorece o desvelamento da perspectiva sobre o mistério. Este, por sua vez, remete à velha questão: o que é o ente enquanto tal e no seu todo? Ou seja, à questão do ser do ente, que se degenerou em metafísica a partir de Platão. Não é por acaso que Heidegger insiste nessa tese no texto sobre *A doutrina platônica da verdade*, onde é abordada, mediante a interpretação da alegoria da caverna de Platão, a mesma temática que está no centro da atenção de Heidegger na conferência *Da essência da verdade*, que é a radicalização da abertura como o desvelamento da verdade do ser, da verdade da essência e da essência da verdade. No final desse texto, depois de demonstrar como em Platão a verdade como ἀλήθεια foi subjugada à ἰδέα, Heidegger diz que a essência do desvelamento permanece incompreendida, sendo tratada a partir de uma consequência – a verdade como adequação. Diante disso, retoma com outros termos o que propõe na conferência de 1930, a saber, que primeiramente “é preciso irromper a necessidade na qual se torna sempre questionável não somente o ente em seu ser, mas de uma vez o próprio ser (isto é, a diferença). Assim, porque essa necessidade é iminente, a essência inicial da verdade ainda repousa em seu início velado” (GA 9, p. 238).

Pensar o ser a partir da essência da verdade, o que remete à verdade da essência, à verdade do ser, requer uma diferenciação entre o “pensamento do ser” e a “filosofia”, sendo que esta última foi iniciada com Platão e denominada por Heidegger de “metafísica”. “No pensamento do ser, a libertação do homem para a ek-sistência, que funda a história (*geschichte gründende*), alcança a palavra” (GA 9, p. 198). Por palavra Heidegger não quer dizer uma opinião expressa, mas “já a estrutura protetora (*gutverwahrte Gefüge*) do ente no todo” (GA 9, pp. 198-199). Esta “estrutura protetora” é uma menção ao λόγος, tão originário quanto a φύσις e a ἀλήθεια e que por isso deve ser compreendido em seu sentido pré-teórico, isto é, anterior à lógica. A posição do homem na história, segundo Heidegger, é decidida pela qualidade dos poucos que entendem a articulação protetora da verdade do ente no seu todo. Percebe-se aqui uma crítica a Platão como aquele que com sua “filosofia”, que se degenerou em uma “metafísica”, decidiu o destino da filosofia no Ocidente, a qual se pautou no ente enquanto tal e não na articulação da verdade, na imbricação do ente enquanto tal e no todo,

que é próprio mistério. Há, aqui, um apelo para que se mude a forma de pensar, de uma filosofia obcecada pelo ente para o desvelamento da verdade do ente, o que remete à sua dissimulação, ou seja, para o mistério e, por conseguinte, para o essencializar-se do ser como verdade.

A filosofia é ambivalente em sua essência. Isto é, a essência da filosofia só é atingida se o pensamento partir da relação com a verdade originária, o que exige que se pense a unidade do ente enquanto tal e no todo. Isso remete ao caráter ambivalente da essência da verdade, que em si mesma também é a dissimulação do ente no todo. Daí Heidegger caracterizar o pensamento do ser como “a serenidade da mansidão que não se nega ao velamento do ente no todo” (GA 9, p. 199).

Pode-se perceber aqui a indicação do que será proposto no discurso de 1955, *Serenidade*, onde diante do predomínio da técnica moderna, que causa a “perda do arraigamento (*der Verlust der Bodenständigkeit*)” (Gelss, p. 18)⁵⁰ do homem, o que significa que o homem perde sua essência, que é pensante e não calculadora, Heidegger sugere a busca de um “fundo e solo para um arraigamento porvindouro (*Grund und Boden für eine künftige Bodenständigkeit*)” (Gelss, p. 23). Este novo solo não se atinge com uma negação dos objetos técnicos, que são a causa do desarraigamento do homem, mas com uma mudança no modo como o homem se relaciona com tais objetos, que segundo Heidegger deve ser “a serenidade para com as coisas (*die Gelassenheit zu den Dingen*)” e “a abertura para o mistério (*die Offenheit für das Geheimnis*)” (Gelss, pp. 25-26). Isto é, há um aprofundamento do que é exposto na conferência de 1930, de modo que a técnica moderna enquanto desdobramento da metafísica, pautada exclusivamente pelo ente, tem um sentido, um fundo obscuro e esquecido que é mistério. Não se trata, portanto, de negar completamente o ente, mas de manter uma relação de mansidão, de serenidade para com o ente enquanto tal, o que implica necessariamente numa abertura para o mistério, que é o velamento do ente no todo⁵¹.

Voltando à conferência de 1930, depois de sugerir uma mansidão diante do velamento do ente no todo, Heidegger propõe também a decisão enérgica, o que parece uma contradição. Ora, como manter a mansidão simultânea à decisão enérgica? Tudo indica que essa simultaneidade entre mansidão e decisão enérgica nada mais é que um esboço do que virá a ser a simultaneidade entre serenidade para com as coisas e a abertura para o mistério. Nesse caso, a decisão enérgica é o que virá a ser, no discurso de 1955, a abertura para o mistério, pois a decisão enérgica “não rompe o velamento, mas impele sua essência intacta

⁵⁰ Paginação de acordo com a edição de 1960 da Editora Günther Neske Pfullingen.

⁵¹ Esse tema será retomado no tópico 3.7 desta tese.

para dentro da abertura da compreensão e, desta maneira, para dentro de sua própria verdade” (GA 9, p. 199). Isto é, impelir a essência intacta do velamento (mistério) para a abertura da compreensão nada mais é do que a abertura para o mistério.

A essência da filosofia aqui proposta tem a função de, justamente a partir dessa suposta ambiguidade e aparente contradição, pensar a essência da verdade e a verdade da essência em seu acontecer originário sem recorrer primordial e unicamente ao ente, tampouco a algo que seja estranho ao acontecimento originário da abertura. “No manso rigor e na rigorosa mansidão do deixar-ser do ente como tal no todo, a filosofia se transforma numa interrogação que não se mantém apenas no ente, mas também não pode permitir nenhuma junção exterior” (GA 9, p. 199). Trata-se da indigência do pensamento, que Heidegger diz já ser pressentida por Kant, porém de modo insuficiente, pois Kant a viu sob o viés da subjetividade, na qual fundamentou toda sua metafísica.

A indigência do pensamento quer dizer a finitude do fenômeno do dar-se do ser como verdade e no seu retirar-se como mistério. Isto, segundo Heidegger, somente pode ocorrer na ek-sistência enquanto abertura para o ser. Para levantar a pergunta pela essência da verdade, deve-se antes questionar se tal questão não requer uma elucidação da verdade da essência. O conceito de “essência” é pensado pela tradição da filosofia ocidental como o próprio ser enquanto sinônimo de algo universal, substancializado. Contudo, a “essência” para Heidegger, como sabemos, nada tem a ver com algo universal, pois se trata do evento do essencializar-se do ser. Isto é, a essência deixa de ser algo substancial para assumir um caráter verbal, o que pressupõe um acontecimento que se dá na abertura. Somente assim, a partir da abertura e sua espontaneidade e finitude, a essência da verdade pode ser concebida como “o único dissimulado da privilegiada história do desvelamento do ‘sentido’, da qual denominamos ser e que, há muito tempo, costumamos considerar apenas como ente no todo” (GA 9, p. 200). Ou seja, o mistério é o velado, o dissimulado, que constitui a essência verdade e a verdade da essência.

Ao dizer que “[a] questão da essência da verdade surge da questão da verdade da essência” (GA 9, p. 201), Heidegger pretende tornar claro que a verdade da essência é condição de possibilidade para a essência da verdade e que esta ainda pensa a verdade como característica do conhecimento. Já a verdade da essência, embora ainda pense a palavra “essência” no âmbito da representação metafísica, pensa “o seer (*Seyn*)”⁵² como a diferença

⁵² Depois de comentar o início da história em sentido heideggeriano, que abre precedente para o acolhimento e a resposta ao destinar-se do ser de diversos modos, inclusive do mito, Edgar Lyra chama a atenção para um suposto motivo da utilização que Heidegger faz da forma arcaica *Seyn* para denominar o ser. Segundo ele,

predominante entre ser e ente. Verdade significa o velar iluminador (*lichtendes Bergen*) enquanto característica essencial do seer. A questão da verdade encontra sua resposta na proposição: *a essência é a verdade da essência (das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens)*” (GA 9, p. 201). Isto é, a verdade da essência é o próprio ser, que, enquanto mistério, vela o ente no todo, e, enquanto desvelamento, ilumina o ente enquanto tal no seio da abertura. A verdade enquanto adequação é, segundo Heidegger, possibilitada pelo velar iluminador, ou seja, a verdade da essência. Isso faz com que a ἀλήθεια seja o âmbito, a clareira, onde está a resposta para a questão da essência da verdade. “A resposta à questão da essência da verdade é a afirmação (*Sage*) de uma viragem na história do seer. Porque a ele pertence o velar iluminador, aparece o seer originariamente à luz do velamento da retirada (*verbergenden Entzugs*). O nome desta clareira é ἀλήθεια” (GA 9, p. 201).

Nas linhas finais da conferência, embora diga que a mesma se encaminha para a superação da metafísica, Heidegger mantém o ser-aí, no qual o homem pode penetrar, como o único por meio do qual se pode aproximar da verdade do ser. Isso significa que no pensamento do ser como evento histórico e finito o ser-aí ek-sistente enquanto abertura é imprescindível, o que contraria a crítica de Agamben, Derrida e Sloterdijk apresentada no capítulo anterior. Percebe-se que a conferência apresenta o programa do pensamento tardio de Heidegger, que terá como foco a superação da metafísica.

(...) Cada modo de antropologia e toda subjetividade do homem enquanto sujeito não é apenas, como já em *Ser e tempo*, abandonada e a verdade do ser procurada como fundamento de uma posição histórica modificada (*einer gewandelten geschichtlichen Grundstellung*), mas o andamento da conferência se remete para pensar a partir deste outro fundamento (o ser-aí). A sequência das questões é em si o caminho de um pensamento que, em vez de fornecer representações e conceitos, se experimenta e comprova como transformação da relação com o ser (GA 9, p. 202).

Embora a verdade do ser se apresente como fundamento de uma nova posição historial, ela requer que se parta do ser-aí. Isto é, o pensamento do ser como aquele que não fornece representações deve abandonar tudo que seja tributário da metafísica. Pensar o seer em seu essencializar-se, embora requeira a abertura constitutiva do ser-aí, não pressupõe uma anterioridade do ser-aí, tampouco do seer como aquele que se doa e se retrai. A questão que ocupará Heidegger será a de como pensar essa revolução da relação com o ser. Como

“Heidegger esclareceu em outras ocasiões: ‘história do ser’ deve ser entendida no duplo sentido do genitivo, ou seja, algo concedido por um ser que, em si mesmo oculto, concede narrativas, acolhimentos, histórias dessa concessão. Talvez por isso tenha aparecido na sua obra, simultaneamente à atenção aos pré-socráticos e às origens do Ocidente, a forma arcaica *Seyn*, como que a lembrar que há *algo* que pôde e foi dito não apenas categorialmente, mas historicamente, de diversos modos” (LYRA, 2006, pp. 348-349).

aproximar-se do mistério a partir do ser-aí e de sua abertura sem pressupor um antropocentrismo ou subjetivismo? Nesse caso, como veremos, o *Ereignis* virá em auxílio para se pensar o ser e o ser-aí como um acontecimento apropriador, isto é, a apropriação co-originária do seer e do ser-aí sem a predominância de um sobre o outro. A nossa incursão por esse tema terá como foco mostrar como o mistério enquanto o velamento do ser se faz presente no acontecimento apropriador. Antes, porém, faremos uma exposição de como a noção de mistério, tal como esboçada na conferência *Da essência da verdade*, se mantém quando Heidegger explora temas como a arte e a técnica.

3.4 A técnica no início dos anos 30

Ainda que se possa encontrar uma menção à ciência e à técnica moderna em *Ser e tempo*⁵³, a abordagem da essência da técnica moderna é um tema do Heidegger tardio. Sendo assim, em nossa investigação sobre a questão da técnica nos deteremos apenas no período que se inicia em 1933, com um breve comentário sobre o discurso de posse como reitor da Universidade de Freiburg, *A autoafirmação da Universidade Alemã* (doravante o denominaremos *Discurso*), em seguida analisaremos a relação entre arte e técnica no texto de 1935, *A origem da obra de arte*, o surgimento da questão sobre a essência da técnica moderna no texto de 1938, *A época das imagens de mundo*, passando pelo texto de 1955⁵⁴, *Serenidade*, assim como pelo texto de 1953, *A questão da técnica* e, por fim, pela entrevista concedida à revista alemã *Der Spiegel* em 1966.

Nesta última, o entrevistador cita a seguinte passagem do curso *Introdução à Metafísica*: “O que hoje – então, em 1935 – é apresentada como filosofia do nacional-socialismo, mas que não tem nada a ver com a verdade interna e a grandeza deste movimento (especificamente, com o encontro da técnica planetária e do homem moderno) que faz sua pescaria nas águas turvas dos valores e das totalidades” (GA 16, p. 667; GA 40, p. 208). Em seguida, o entrevistador pergunta a Heidegger se a citação fora acrescentada só em 1953, quando o curso foi publicado, ou se já existia no curso de 1935. Ao que Heidegger responde:

⁵³ Zeljko Loparic, em seu artigo *Heidegger e a pergunta pela técnica*, mostra como em *Ser e tempo* Heidegger já tenta superar a ciência moderna através da fenomenologia da instrumentalidade, para a qual o fazer científico se apresenta como “sentido deficiente” do ser do ente e que deve se fundar no mundo enquanto totalidade de significância, constitutivo do ser-aí (LOPARIC, 1996, pp. 111-113).

⁵⁴ Trata-se do discurso proferido em Messkirch em 30 de outubro de 1955, na comemoração do 175º aniversário do nascimento do compositor Conradin Kreutzer e intitulado *Serenidade (Gelassenheit)*. Esse texto foi publicado em 1959 juntamente com o texto escrito em 1944-45, *Introdução à Serenidade: a partir de um diálogo caminhante sobre o pensamento (Zur erörterung der Gelassenheit: Aus einem Feldweggespräch über das Denken)*.

Isso estava em meu manuscrito e corresponde justamente à minha concepção da técnica daquela época, e não ainda à interpretação tardia da essência técnica como com-posição (*des Wesens der Technik als Ge-Stell*)⁵⁵. O fato de eu não proferir a passagem foi porque estava certo de que os meus ouvintes entenderiam corretamente. Os estúpidos, os espiões e os bisbilhoteiros o compreenderiam de outro modo – a seu gosto (GA 16, p. 668).

Para compreendermos o teor dessa afirmação de Heidegger, temos que considerar o período de sua filiação ao partido nazista, seguida de sua posse como reitor da universidade de Freiburg em 1933⁵⁶. Somado a isso, alguns anos antes, seu contato com a obra de Ernst

⁵⁵ *Ge-stell* é um termo alemão que no sentido corriqueiro significa suporte, estrutura, armação, esqueleto, estante..., tudo aquilo onde algo possa ser posto, juntado, sustentado. Esse termo é composto pela partícula “ge”(com) e o verbo “stellen” (pôr). Gilvan Fogel, Irene Borges Duarte e Emmanuel Carneiro Leão optam pela sua tradução para com-posição (FOGEL, 2017, p. 74; BORGES-DUARTE, 2019, p. 147). De acordo com a maioria dos intérpretes, esse termo foi utilizado para definir a essência da técnica moderna pela primeira vez em 1949, no conjunto de conferências proferidas em Bremen e intitulado *Olhada no que é (Einblick in das, was ist)*. Na segunda conferência desse conjunto Heidegger diz: “O que pensamos como com-posição (*Ge-stell*) é a essência da técnica. Nós dizemos ‘técnica’ (*Technik*) e pensamos a técnica moderna. (...). Pensa-se que a técnica moderna, em oposição a todas as anteriores, é determinada pela máquina (*durch die Maschine bestimmt*). Porém, se fosse o contrário? A técnica moderna é o que é não através da máquina, mas a máquina apenas é o que é e como é por causa da essência da técnica. (*aus dem Wesen der Technik*). Por isso, não se pode dizer nada da essência da técnica moderna quando se a concebe (*vorstellt*) como tecnologia da máquina (*Maschinentechnik*)” (GA 79, p. 33). Isto é, a com-posição enquanto essência da técnica moderna não pode ser nada de técnico, não pode ser determinada pelas máquinas ou por qualquer outra criação do homem, pois é algo que foge do seu domínio. “Porque é assim e porque o homem não decide (*entscheidet*) sozinho e nunca através de si sobre a sua essência, portanto nem o armazenamento do disposto (*das Bestellen des Bestands*), nem essência da técnica, a com-posição, podem ser humanas (*Menschliches sein*)” (GA 79, p. 39).

⁵⁶ Estamos cientes de que esse período, marcado pelo famigerado flerte de Heidegger com o partido nazista, deu e ainda dá margem para muita polêmica, de modo que nossa breve incursão por esse tema visa somente a uma introdução à questão sobre a essência da técnica, que já começa a se configurar aí. Em todo caso, ressaltamos o silêncio de Heidegger em relação ao antissemitismo ideológico e violento dos nazistas como um dos estigmas no seu pensamento. Em relação a isso, Rüdiger Safranski, embora reconheça tal silêncio, nega que Heidegger fora antissemita, dando como o exemplo o fato de o Jovem Heidegger atrair vários estudantes de origem judaica, assim como, pelo menos nos anos vinte, ter uma boa relação com estes. De fato, assim como Karl Jaspers, Heidegger estava fascinado com o movimento e via nele a possibilidade de uma reforma da Universidade Alemã. No entanto, logo cedo se deparou com problemas internos ao partido, de modo que renunciou ao reitorado no ano seguinte, mas ainda se manteve filiado ao nazismo. Safranski dá vários exemplos de como Heidegger enquanto reitor intercedeu por colegas judeus, o que significa que, a princípio, não compactuava com a perseguição aos judeus. Por outro lado, anos depois, em nome do que acreditava, a “grandeza interna do movimento”, manteve certa distância dos colegas professores, assim como dos alunos de origem judaica, a ponto de, pressionado pela editora, remover a dedicatória a Husserl na página de rosto de *Ser e tempo*, ainda que deixasse o agradecimento nas notas (SAFRANSKI, 2005, pp. 297-308). Peter Trawny, por sua vez, reconhece que o silêncio de Heidegger em relação à perseguição aos judeus causa uma mancha em seu pensamento. No entanto, Trawny também concorda que Heidegger jamais compactuou com o antissemitismo ideológico do partido nazista, contudo, ao contrário de Safranski, Trawny defende um antissemitismo no pensamento de Heidegger, o qual ele denomina de *antisemitismo onto-histórico*. Segundo o autor, tal antissemitismo foi escondido da esfera pública por Heidegger, que escreveu sobre isso nos seus *Cadernos Negros* até o ano 1948, sobretudo os de 1938 a 1941, onde o filósofo fala “de maneira até certo ponto impetuosa sobre ‘os judeus’”. Esse antissemitismo, segundo Trawny, é composto de três tipos de antissemitismo coerentes entre si. São eles: 1) o antissemitismo que atribui aos judeus uma “historicidade do cálculo, do passar adiante e misturar”, isto é, o judeu aparece como dominado pela “com-posição”, portanto desprovido de mundo (TRAWNY, 2015, p. 44); 2) o antissemitismo racial ou racista, que é o mais complexo, uma vez que Heidegger nega o “pensamento da raça”, mas acredita que a luta entre judeus e arianos é uma luta orquestrada pela história, ou seja, Heidegger pensa a “raça” não biologicamente, mas histórico-ontologicamente, como fundada no “ser-lançado” e, por conseguinte,

Jünger, *A mobilização total*, de 1930, na qual “a temática da técnica é explicitada à luz do conceito de vontade de poder nietzschiana” (LOPARIC, 1996, p. 114) o levou, nos anos subsequentes, a uma leitura do filósofo de Sils-Maria, animado pelo interesse de reafirmar a metafísica presente no pensamento deste último. Segundo Otto Pöggeler, o jovem Heidegger participou dos seminários sobre Nietzsche dirigidos por Rickert. Portanto, sua aproximação com o pensamento de Nietzsche se deu muito cedo, mas a sua relação com este último permaneceu orientada pela questão do valor. No entanto, foi no *Discurso* de posse como reitor que este pensador se tornou decisivo para Heidegger, pois a afirmação nietzschiana de que “Deus está morto” fala da verdade do ente no todo. Isto é, o fundamento no qual a verdade sobre o ente no todo se funda perdeu sua força para fundar, consequentemente, a fundamentação da verdade do ente em um ente supremo, iniciada com Platão, chegara ao fim. Daí o porquê de Heidegger considerar Nietzsche como o último metafísico (PÖGgeler, 2001, p. 105-106).

Com efeito, em 1931/32, no texto *A teoria platônica da verdade*, Heidegger já via em Nietzsche e em sua concepção da verdade como a incorreção do pensamento o último desdobramento da mudança da essência da verdade iniciada com Platão (GA 9, p. 233). Por isso, em 1935 disse que a filosofia do nacional-socialismo é contrária à verdade interna do movimento, pois, na concepção de Heidegger naquela época, o movimento era a possibilidade de um “outro início” para a filosofia no Ocidente, início este que, ao contrário do primeiro início grego, não cairia nas malhas da metafísica. Já a filosofia do partido nacional-socialista, embasada no pensamento nietzschiano, tem seu início com a metafísica de Platão, que é o início do esquecimento do ser. Por isso ele diz que a filosofia do partido “faz sua pescaria nas águas turvas dos valores e das totalidades”, isto é, da metafísica.

Sendo assim, pode-se dizer que Heidegger aceitou o cargo de reitor da universidade de Freiburg foi somente porque vislumbrava no movimento nacional-socialista a possibilidade de um “outro início” para a filosofia no Ocidente, o que se daria a partir de uma mudança interna na universidade, que proporcionaria a inserção da filosofia no partido e não uma nazificação daquela. A tese do início da filosofia no Ocidente a partir do questionamento sobre o ser do ente enquanto tal e no todo, levantado pelos pré-socráticos, como vimos, já fora

na historicidade (TRAUNY, 2015, p. 50); 3) por fim, o outro modo de antissemitismo de Heidegger é de alguma forma influenciado pela tese do “judaísmo mundial”, presente nos *Protocolos dos Sábios de Sião*. O Judaísmo mundial era oposto ao que Heidegger buscava salvar filosoficamente: a “ligação firme com o solo”, “terra natal”, o “propósito”, a “terra”, os “deuses”, a “poesia”. A guerra dos nacional-socialistas contra os judeus, portanto, nada mais é que uma consequência da com-posição, de modo que o que está em questão nesse antissemitismo de Heidegger não é exaltar os alemães por “vencerem” os judeus, mas trata-se de ver nisso um grande despropósito, pois isso revela nada menos do que a decaída do Ocidente na com-posição (TRAUNY, 2015, pp. 58-60).

esboçada na conferência *Da essência da verdade*. Nesse sentido, a noção da técnica e da ciência que Heidegger postula no *Discurso* é a da técnica como um modo de saber originário, portanto, pautado na verdade enquanto desvelamento. Essa técnica enquanto saber originário surgiu na antiguidade grega e é a ela que o filósofo se refere quando diz “técnica planetária”⁵⁷. Portanto, ainda não se trata da técnica moderna. Com efeito, a ciência e a técnica no sentido grego antigo se dão a partir do desvelamento do ente, que pode vir à presença como produção (ποίησις) ou ser apreendido como ente aí presente e possível de ser explorado, adquirido, manipulado, de forma que este último modo de apreensão do ente é o que mais caracteriza a instrumentalidade da técnica como um meio para se atingir um fim. Contudo, segundo a tese de Heidegger sobre a técnica no período do *Discurso*, a técnica antiga ainda não tem nenhum vínculo com a técnica moderna enquanto desdobramento da metafísica, isto é, a técnica cuja essência é com-posição. Essa tese, como o próprio Heidegger diz na entrevista de 1966, será aventada anos depois.

No *Discurso*, o filósofo faz um questionamento sobre a necessidade da permanência da técnica aplicada à ciência enquanto herança da modernidade, cuja especialização e divisão dos âmbitos de abordagem do ente enquanto tal repercute na estrutura da universidade. O seu intento é um retorno à ciência e à técnica no sentido grego do termo, que segundo o filósofo tem uma íntima relação com o destino do povo alemão. Trata-se, portanto, de um retorno à origem, onde o destino do povo ocidental se dá de forma co-originária ao surgimento da técnica enquanto saber originário, portanto, como um modo de resposta ao desvelamento do ente simultaneamente ao retirar-se do ser. O equívoco ou negligência de Heidegger nesse período foi desconsiderar, ou melhor, subestimar o poder da técnica e da ciência moderna, como se fosse possível um retorno à origem grega e a partir daí pensar um “novo início” sem superar a técnica moderna, para o que se exige alcançar a essência metafísica desta última.

Com efeito, nesse período o filósofo não acreditava que fosse necessária a apreensão da essência da técnica moderna para empreender um novo início para a filosofia no Ocidente. Foi somente nos anos seguintes, com o amadurecimento de sua leitura de Nietzsche, que ele chegou à concepção da com-posição como a essência não técnica da técnica moderna. Ou

⁵⁷ Segundo Philippe Lacoue-Labarthe, o *Discurso* ainda se encontra no mesmo propósito de fundação que o da metafísica do ser-aí, o que significa que a transcendência finita é o fundamento “metafísico” da “técnica” enquanto saber originário. Segundo ele, a definição heideggeriana da técnica planetária em 1933 tem uma influência nietzschiana “porque o ser mesmo é pensado como potência, e a articulação entre vontade e potência (...) é a finitude mesma: a transcendência finita como finitude do ser, cuja potência está submetida ao superpoder do destino” (LACOUÉ-LABARTHE, 2010, p. 189). Isto significa que a metafísica nietzscheana da vontade de poder está mais presente no *Discurso* do que Heidegger admitiria, porém, nesse período é associada à metafísica do ser-aí.

seja, como algo que surge da apreensão do ente - cujo caráter é o estar disposto⁵⁸ - a partir da representação, o que leva à aplicação do método e da exploração organizada do objeto (experimento e instrumentalização técnica), o que pressupõe a ação do sujeito, mas que acaba se tornando algo que este não domina, pelo contrário, se apresenta como aquilo que ameaça exercer o domínio sobre o sujeito. A época moderna, embora tenha sua peculiaridade, se apresenta como um desdobramento da metafísica, da qual Nietzsche é o último representante. A interpretação que Heidegger faz da vontade de poder nietzscheana como metafísica, somada ao fato de o seu autor se enquadrar na época moderna, levá-lo-á a associar a vontade de poder à essência metafísica da técnica moderna. Porém, em 1933 a atenção do filósofo está na essência grega da técnica e da ciência, que é pré-metafísica. Portanto, o encontro da técnica planetária com o sujeito moderno, sendo que este último é um desdobramento da metafísica, não se dará sem problemas. Daí o fato de ele vislumbrar, com o nacional-socialismo e a possibilidade do outro início da história da filosofia no Ocidente, o encontro entre a técnica planetária, cuja essência é grega, com o sujeito moderno, suprimindo assim o predomínio do racionalismo e da ciência moderna na estrutura da universidade.

Somente então, quando nos colocarmos novamente sob o poder do *início* (*Anfang*) de nossa existência espiritual-histórica (*geistig-geschichtlichen*). Este início é o despertar da filosofia grega. Nisso o homem ocidental permanece, a partir de uma nacionalidade, em virtude de sua linguagem, pela primeira vez diante do *ente no todo* e pergunta e o concebe como o ente que ele é. Toda a ciência é filosofia, quer ela saiba e queira - ou não. Toda a ciência permanece presa a esse início da filosofia. A partir dele ela cria a força de sua essência, posto que ela enfim ainda continue brotando (*gewachsen bleibt*) deste início (GA 16, pp. 108-109).

Nota-se que o empenho de Heidegger é demonstrar que o início da história da filosofia no Ocidente se deu na Grécia antiga, de modo que compreendidas a partir da abertura enquanto fenômeno da verdade como desvelamento, supostamente iniciado na antiguidade grega, a filosofia e a ciência são sinônimas. E mais, o espírito do povo ocidental, em especial dos alemães, surge simultaneamente àquele acontecimento originário onde o

⁵⁸ No texto de 1938, *A época das imagens de mundo*, Heidegger já mostra a mudança substancial na maneira como o homem lida com a natureza. Essa tese será aprofundada no texto de 1953, *A questão da técnica*, no qual Heidegger se serve da comparação entre a exploração de minérios em que o solo se desencobre como reserva de minerais e a lavoura no campo feita pelo camponês, onde o solo era cuidado e tratado. Para elucidar essa diferença entra lavar e explorar o filósofo utiliza o verbo (*bestellen*), que significa tanto dispor, no sentido de reservar, quanto cultivar. “Parece diferente o campo que o lavrador cultivava/dispunha antigamente (*vormalst bestellt*), quando dispor ainda significava: preservar (*hegen*) e cultivar (*pflügen*)” (GA 7, pp. 15-16). Porém, hoje em dia, sob a influência da técnica moderna, o cultivo do campo assumiu outra posição, “a que *dis-põe* (*stellt*) da natureza. E dela dispõe no sentido de provocação (*Herausforderung*). A agricultura é agora indústria motorizada de alimentação” (GA 7, p. 16). Isto é, os elementos da natureza estão disponíveis para serem explorados, para oferecerem recursos que alimentam a técnica moderna e seu predomínio.

primeiro pensador se sentiu tocado pelo ente enquanto tal e no seu todo e se perguntou pelo ser do ente. Em relação à eleição que Heidegger faz dos alemães, dentre os europeus, como povo cujo espírito surgiu naquele acontecimento inicial, a tese de Philippe Lacoue-Labarthe é a de que o filósofo a fez por uma fidelidade à sua filosofia, de forma que “este nacionalismo é somente a consequência de um compromisso filosófico” (LACOUÉ-LABARTHE, 2010, p. 178). Isto é, trata-se do “rebaixamento da latinidade, desconfiança frente à ‘interpretação cristo-teológica do mundo’, delimitação estrita, cuja responsabilidade é de Descartes, do ‘pensamento matemático-técnico’ da modernidade” (LACOUÉ-LABARTHE, 2010, p. 177). Essa tese lança uma luz sobre o fato de que, ao propor um retorno à manhã grega no *Discurso*, Heidegger não considerar devidamente a técnica moderna, tributária, via Descartes, da herança latina, portanto “cristo-teológica”. Entretanto, no auge da época moderna temos Kant, reconhecido em *Da essência do fundamento* “como o primeiro pensador que soube conquistar as posições e as perguntas da grande filosofia grega” (LACOUÉ-LABARTHE, 2010, p. 177) e logo a seguir temos Nietzsche, considerado por Lacoue-Labarthe como “o herói da aventura política de Heidegger” (LACOUÉ-LABARTHE, 2010, p. 182). Não por coincidência, dois filósofos alemães são tidos em apreço por Heidegger no período do *Discurso*, o que endossa a tese do seu nacionalismo filosófico. Mas os desdobramentos da leitura de Nietzsche, cuja metafísica da vontade de poder passará a ser associada à essência da técnica moderna, enfraquece essa aparente predileção, de modo que depois de 1934 será Hölderlin (poeta alemão) e a sua poesia a fonte de inspiração para o filósofo.

Ainda em relação ao excerto do *Discurso* acima citado, cabe um comentário sobre o tema do “espírito” (*Geist*), feito por Jacques Derrida em seu livro *Do espírito: Heidegger e a questão*, onde ele demonstra como em sua obra de 1927 Heidegger é comedido no uso do termo “espírito”, colocando-o sempre entre aspas justamente para demonstrar que se trata de um termo cuja polissemia: πνεῦμα (grego), *spiritus* (latino) e *Geist* (alemão) pode causar uma incompreensão do verdadeiro propósito da analítica existencial. No entanto, no *Discurso*, segundo Derrida, depois de seis anos as aspas caem, a própria autoafirmação da universidade alemã é a afirmação do espírito, que nesse contexto significa “chama”, o que somente pode ser dito e pensado em alemão (DERRIDA, 1990, p. 42). O espírito sem aspas significa a potência, a junção do ser-alemão ao seu mundo e, por conseguinte, à história, à vontade de saber, à vontade de essência (no sentido heideggeriano), portanto não tem nenhuma conotação metafísica e subjetivista. Não obstante, Derrida acusa um resvalo na metafísica justamente nesse “retorno” do espírito no *Discurso*, onde, segundo o filósofo franco-argelino, mesmo sem aspas o espírito sempre volta como ventríloquo do outro, “o *Geist* é a figura mais fatal

desse retorno. Duplo que nunca se pode separar do simples” (DERRIDA, 1990, p. 52). Entretanto, ele sustenta que para Heidegger essa equivocidade do espírito é o próprio espírito, que em si mesmo é a liberdade, a qual não é precedida por nada, “a ducção espiritual permanece em si mesma não conduzida” (DERRIDA, 1990, p. 54).

Em 1935, em *Introdução à metafísica*, Heidegger reafirma o que disse no *Discurso* de 1933 e explica que, enquanto potenciação das potências do ente como tal e no todo, o espírito é aquele que em seu domínio “o ente como tal se torna sempre e cada vez mais ente. Por isso, a questão do ente como tal no todo é a questão do ser, uma das condições fundamentais e essenciais para um despertar do espírito e assim para um mundo originário da existência histórica” (GA 40, p. 53). Ou seja, a questão do ser do ente enquanto potência do espírito é diametralmente oposta à ciência em sentido moderno, que, seja enquanto competência profissional, técnica e prática, seja como valor cultural, é parte de um movimento de “desinteresse e despotenciação do espírito (*Missbedeutung und Entmachtung des Geistes*)” (GA 40, p. 51). Daí Heidegger conclamar, no *Discurso*, os estudantes e os professores e, por conseguinte, o povo alemão a se colocar sob o poder do início de sua existência espiritual-histórica.

Essa tese será retomada a partir da concepção da essência da técnica moderna em 1966, na entrevista à revista *Der Spiegel*, quando surge a questão da busca da essência histórica dos alemães. A resposta de Heidegger é que onde o mundo técnico moderno surgiu também ali deve surgir a possibilidade de mudança. Isto é, a mudança no pensamento deve se dar a partir da tradição europeia. Diante disso o entrevistador pergunta se é ao povo alemão que é delegada essa tarefa de operar tal mudança, Heidegger responde: “Penso na especial relação íntima do idioma alemão com o idioma grego e os seus pensadores. Isto os franceses me confirmam atualmente, repetidas vezes. Assim que começam a pensar, falam alemão. Eles asseguram que não conseguiriam com a sua língua” (GA 16, p. 679). Essa resposta parece indicar que mesmo em 1966 o discurso de Heidegger ainda mantém o mesmo nacionalismo filosófico de 1933, de que o povo alemão é o responsável por retomar a potência da essência espiritual e histórica do Ocidente iniciada com os gregos.

No período em que proferiu o *Discurso de reitorado*, Heidegger concebe tanto a filosofia quanto a ciência como modos de se questionar pelo ser do ente. Para elucidar isso ele cita uma passagem de Ésquilo, na qual este relata o mito de Prometeu que diz: “‘Mas o saber é de longe mais impotente que a necessidade’ (τέχνη δ’ ἀνάγκης ἀσθενεστέρα μακρῶ). Isso quer dizer: cada saber acerca das coisas permanece, anteriormente, entregue ao super-poder do destino (*Schicksals*) e falha diante dele” (GA 16, p. 109). O destino é o evento inaugural

do ser se destinando no desvelamento do ente, diante do qual o saber (τέχνη) não exerce nenhum poder. Segundo Lacoue-Labarthe, em 1933 a τέχνη enquanto saber originário era designada como o “estar em labor” (*am Werk sein*), como ενέργεια, em lugar da θεωρία enquanto pura contemplação. Se há uma mudança no sentido da τέχνη na passagem de 1933 para 1935 é a de que ela deixa de ter a conotação de um saber que se determina como “estar em labor” para ser um “pôr em marcha” (*ins Werk bringen* ou *ins Werk setzen*), o que significa que a arte, mais especificamente a poesia, é o modo primordial de acesso ao desvelado, de resposta ao destinar-se do ser (LACOUÉ-LABARTHE, 2010, p. 215). Isso significa que a abertura na qual se dá o desvelamento do ente é um evento originário e que a técnica – enquanto é uma habilidade no manuseio do ente - é apenas um modo através do qual o ente é apreendido como desvelado, portanto secundária. Já a τέχνη como saber no sentido amplo, seja enquanto ποίησις (produção), seja enquanto exploração ou aquisição se mostra como uma resposta ao desvelamento, um saber que se configura tanto como um “estar em obra” quanto como um “pôr em marcha”, o que lhe confere um caráter mais originário em relação à técnica enquanto habilidade manual. Isso será desenvolvido tanto em 1935 no ensaio sobre *A Origem da Obra de Arte* quanto em 1953 na conferência sobre *A questão da técnica*.

Nesta última será mantida a noção grega de τέχνη no que há de essencial, com a diferença de que a com-posição enquanto essência da técnica moderna se apresentará como um destinar-se do ser no qual o ente é desvelado predominantemente como dis-posição, portanto disponível para a exploração e para o armazenamento, ofuscando assim o desvelamento enquanto produção, mais propício para o desvelar-se efetivo do ente. Com efeito, na produção (ποίησις) o ente vem à presença de modo originário, já na exploração, que parte do ente como dis-posto, pressupõe-se que o ente já esteja aí, já tenha vindo à presença, portanto a produção se pretende mais originária que a exploração/provocação. Ou seja, em 1953 Heidegger concebe a τέχνη grega como um modo de desvelamento que se dá anteriormente à cisão, já pressuposta no *Discurso* de posse, entre produção e exploração, caracterizando-a primordialmente como produção:

(...) A τέχνη é uma forma de ἀληθεύειν. Ela desvela o que não se manifesta (*her-vor-bringen*) a si mesmo e ainda não ocorre e que, por isso, pode assim facilmente aparecer e faltar (*ausfallen*) de forma diferente (...). O determinante da τέχνη, portanto, não está de forma alguma no fazer e no manusear, nem no uso de meios, mas no desvelamento mencionado. No entanto, enquanto desvelamento, a τέχνη não é manifesta como uma manufatura (GA 7, p. 14).

Isso quer dizer que a τέχνη, que no *Discurso* significava um saber originário, uma prática originária supostamente anterior à teoria como pura contemplação, que também era uma forma de resposta ao evento originário do destinar-se do ser como desvelamento e velamento, em 1953 ela mesma passa a ser caracterizada como uma forma de desvelamento. Entretanto, isso não significa que o sentido grego da τέχνη apresentada em 1933 tenha sofrido alguma mudança substancial, o que mudou foi o foco da questão e o contexto nos quais ela é interpretada. Em 1933 o objetivo era demonstrar a ciência como saber originário caracterizado como ἐνέργεια, em função de fundamentar a política na e com a filosofia no desvelamento originário. Com a frustração em relação ao partido nazista, a questão passa a ser a fundamentação da política na arte, primordialmente na poesia, que por sua vez toma o lugar da ciência enquanto possibilidade de retomada da existência espiritual-histórica de um povo, especificamente do povo alemão (LACQUE-LABARTHE, 2010, p. 220).

Voltando ao *Discurso* de 1933, pode-se perceber que a ambivalência entre desvelamento e velamento, tão enfatizada na conferência de 1930, também aparece aqui, quando Heidegger diz que por causa da sua impotência diante do evento do desvelamento do ente a τέχνη tem que desenvolver a sua “suprema obstinação (*höchsten Trotz*)”, pois “apresenta-se todo o poder do velamento (*Verborgenheit*) do ente, para realmente faltar ao primeiro. Assim, o ente abre-se precisamente na sua insondável imutabilidade e empresta ao saber a sua verdade” (GA 16, p. 109). Se a τέχνη tem o caráter de saber originário enquanto produção e exploração, isso se dá devido ao fato de ser a ela que primordialmente se dá o desvelamento da verdade do ente, que se constitui também do velamento do ente no seu todo. Percebe-se, ao mesmo tempo, uma dependência e uma co-originariedade da τέχνη em relação ao desvelamento do ente, o que permite concebê-la tanto como uma obstinação quanto como uma espontaneidade. Diante dessa aparente ambiguidade da τέχνη, que pode ser caracterizada como manuseio e como produção (ποίησις), vem à tona uma questão que já fora explorada na ontologia fundamental, a saber, a questão da co-originariedade entre teoria e prática. Na antiguidade grega, a teoria consiste “na suprema realização da prática genuína (*echter Praxis*)” (GA 16, p. 110). Essa prática genuína é decorrente da “necessidade”, que na citação de Ésquilo se apresenta como mais potente que o saber. Este, por sua vez, nada mais é que uma tentativa de apreender o desvelado que se dá na prática originária enquanto esta antecede a teoria. Heidegger faz toda essa digressão para mostrar que “[a] ciência é o resistir questionador no meio do ente no todo, o qual constantemente se encobre. Este perseverar atuante sabe da sua impotência diante do destino” (GA 16, p. 110). Ou seja, a ciência no sentido grego também é filosofia, uma vez que pergunta pelo ente enquanto tal e no seu todo.

Entretanto, enquanto a filosofia parte do desvelamento do ente e pergunta pelo seu ser, a ciência moderna, que é uma degeneração da τέχνη no sentido grego, assume um caráter de provocação, no sentido do que se atém no ente enquanto tal e não pergunta pelo seu ser, mas o explora como disponível.

Para o nosso propósito, interessa notar que o encobrimento, enquanto sinônimo do mistério do ser, também está presente nessa concepção que Heidegger tem da ciência e da técnica gregas como indiscriminadas e similares à filosofia, todas fundadas no desvelamento do ente na abertura, o que também pressupõe o velamento. Essa concepção da ciência e da técnica como um saber intimamente relacionado com a filosofia, de forma que é impossível sem ela, refere-se ao pensamento dos primeiros filósofos pré-socráticos. No entanto, quando aprofunda sua leitura de Nietzsche como metafísico, portanto como aquele que esgotou as possibilidades da metafísica iniciada por Platão, Heidegger retomará o tema da técnica a partir da sua degeneração ocorrida com a ciência moderna, onde predomina a técnica enquanto manuseio em resposta ao desvelamento do ente, de modo que este é predominantemente apreendido como disponível para a exploração e não como ente desencoberto como produção, isto é, como o que é desvelado, que vem à presença a partir da abertura constitutiva da existência. Consequentemente, ao invés de ek-sistir, o homem passa a in-sistir no manuseio, na teorização e na exploração do ente como tal, desvelado como disponível. Isso leva ao risco de o próprio homem assumir o caráter da mera disponibilidade, ou seja, de se apresentar indistintamente como mais um ente em meio aos demais.

Antes de analisarmos o texto de 1938, *A época das imagens de mundo*, no qual aparece sucintamente como a leitura de Nietzsche foi fundamental para a mudança no modo como Heidegger passa a conceber a essência da técnica moderna, faremos uma exposição do ensaio de 1935, *A Origem da Obra de Arte*, onde se podem perceber as ressonâncias da tese sobre a essência da verdade exposta na conferência de 1930, bem como a relação umbilical entre a arte e a técnica. Pretendemos mostrar como essa relação entre arte e técnica como modos de a verdade se fazer presente já é em alguma medida uma preparação para a elaboração da tese heideggeriana da com-posição como a essência da técnica moderna, que virá à tona na segunda metade dos anos 40.

3.5 A presença do mistério e da τέχνη no ensaio sobre *A Origem da Obra de Arte*

O ensaio de 1935 sobre *A origem da Obra de Arte*, que é o resultado de um debate íntimo e prolongado com o pensamento nietzschiano da arte, teve sua primeira versão em

1931/32, que foi um esboço a partir do qual Heidegger elaborou o texto exposto na conferência de 1935 em Freiburg, sendo esse mesmo texto comunicado entre novembro e dezembro de 1936 em um ciclo de três conferências em Frankfurt e publicado em 1950, em *Holzwege*⁵⁹. O fato de a primeira versão do ensaio ser de 1931/32, portanto pouco mais de um ano depois da conferência *Da essência da verdade*, torna sua tese central da arte como o pôr-se-em-obra da verdade uma tentativa de mostrar um modo no qual a essência da verdade enquanto o simultâneo desvelamento do ente e velamento do ser se realiza na obra de arte. Além disso, o ensaio traz à tona a relação íntima entre arte e técnica na antiguidade grega. Nesse caso, a análise que faremos do ensaio sobre *A Origem da Obra de Arte* terá um objetivo geral dentro do que propomos com a nossa tese, que é o de apontar como a noção de mistério esboçada na conferência de 1930 está implícita nesse texto. Por outro lado, a análise terá um objetivo particular referente ao capítulo no qual se encontra este tópico, que é o de encontrar o lugar central do ensaio na concepção heideggeriana da técnica e da arte na antiguidade grega, uma vez que a consideração da essência da técnica moderna fez com que ele buscasse diferenciar esta última da τέχνη. Se no *Discurso de Reitorado* o autor de *Ser e tempo* busca o retorno ao início grego da filosofia no Ocidente, de modo a interpretar a técnica e a ciência como similares à filosofia, deixando de lado, em alguma medida, a técnica moderna, nos anos subsequentes o centro da atenção do filósofo será a reflexão sobre a essência desta última, na qual será decisiva a interpretação da vontade de poder nietzschiana como o acabamento da metafísica. Com efeito, se a técnica moderna se apresenta como uma degeneração da τέχνη grega, a arte grega enquanto é similar à τέχνη, portanto supostamente mais propícia para o pôr-se-em-obra da verdade, também sofre uma mudança radical na modernidade com o surgimento da estética enquanto reflexão filosófica da arte.

Diante do fato incontestável de que toda obra de arte e todo utensílio tem um aspecto material, o que resta é questionar sobre qual a sua pertinência para o ser-obra da obra e o ser-utensílio do utensílio. No fundo, o que Heidegger faz é uma crítica às noções tradicionais sobre o ser coisa da coisa (*der Dingheit des Dinges*) que de modo geral se fundamentam nos conceitos metafísicos de substância e acidente; nas teorias da percepção da coisa através dos sentidos, nas quais as “coisas em si estão muito mais próximas de nós do que as sensações” (GA 5, p. 10) ou, por outro lado, estão mais afastadas, de modo que não as aprendemos enquanto coisas; e, por fim, na teoria metafísica do par conceitual matéria e forma. “Com a

⁵⁹ Tanto Irene Borges Duarte quanto Michel Haar comentam, cada um a seu modo e de acordo com o foco de seus temas, sobre o contexto no qual o ensaio *A Origem de Obra de Arte* foi elaborado (BORGES-DUARTE, 2019, pp. 40-41; HAAR, 1985, p. 214).

síntese de matéria e forma é finalmente encontrado o conceito de coisa, o qual se adapta bem igualmente às coisas da natureza e às de uso” (GA 5, p. 11).

Entretanto, segundo Heidegger, a teoria metafísica do par matéria e forma, que está na base da estética moderna, não pode de modo algum determinar originariamente o ser coisa da coisa, muito menos determinar o ser-obra da obra de arte. De fato, em sua essência, a obra de arte e o utensílio são diferentes. O utensílio pode ser tomado como mera coisa, mas por ser um artefato também pode ser comparado com a obra de arte, com a diferença de que esta última não é forçada a nada, não se espera que ela tenha serventia, como ocorre com o utensílio. Ou seja, tanto a obra de arte quanto o utensílio têm o caráter de coisa e são, cada um a seu modo, um produto. Mas a teoria metafísica da matéria da forma, na qual a coisa se mostra como uma matéria que recebeu uma forma, não dá conta do ser coisa da coisa. Pelo contrário, juntamente com as demais teorias metafísicas aplicadas na determinação do ser coisa da coisa, “nos obstruem o caminho tanto ao caráter de coisa da coisa (*Dinghaften des Dinges*) como também ao caráter de utensílio do utensílio e, sobretudo, ao caráter de obra da obra” (GA 5, p. 16).

Sendo assim, devemos fazer o caminho inverso, ao invés de partirmos do caráter de coisa da coisa para o caráter de obra da obra, devemos partir deste para a determinação daquele. Tanto o utensílio quanto a obra, a despeito de ambos se constituírem de uma dimensão material, devem ser fundados na abertura, na verdade enquanto desvelamento, portanto não na metafísica. Daí a necessidade de partir da obra, na qual a verdade põe-se em obra, para então determinar a realidade material que a constitui. Nesse sentido, a fim de elucidar a diferença entre o ser-obra da obra e o ser-utensílio do utensílio, em *A Origem da Obra de Arte* Heidegger faz uma análise do quadro de Van Gogh na qual aparece pela primeira vez a disputa entre o mundo e a terra⁶⁰, imprescindível para se compreender o pôr-se-em-obra da verdade na obra de arte.

⁶⁰ Em seu livro *Le chant de la terre*, Michel Haar expõe os quatro sentidos que o conceito “terra” assume na ontologia heideggeriana da arte. No primeiro sentido a terra é a *φύσις*, cuja essência é a *ἀλήθεια*, impensada pelos gregos. A terra, nesse caso, diz respeito à dimensão da *ἀλήθεια* que se retrai, ao velamento, à *λήθη*, sendo assim aquela que possui um fundo secreto que resiste a toda elucidação (HAAR, 1985, p. 122). O segundo sentido é o da terra enquanto “natureza”, mas com a peculiaridade de que os entes que a compõem não terem nenhuma substância por eles mesmos, pelo contrário, são dados em um mundo e em relação com a obra humana em contraste com ele. Entretanto, “em nenhum lugar Heidegger considera que o ser das coisas naturais deriva exclusivamente do mundo” (HAAR, 1985, pp. 126-127). O terceiro sentido é o da terra enquanto material da obra, donde esta recebe suas formas. Isto é, na criação, as formas da obra não são advindas do mundo já constituído e impostas numa matéria bruta, pelo contrário, nascem do combate entre mundo e terra. Portanto, a terra enquanto dimensão material da obra torna sensível o fundo não historial do mundo (HAAR, 1985, pp. 127-129). O quarto sentido é o da terra enquanto “solo natal” (*heimatlicher Grund*) que, segundo Haar, é evocado sem ser explicitado no ensaio sobre *A Origem da Obra de Arte*. A terra enquanto solo natal se apresenta mais como histórica que terrestre. Isso porque se refere ao solo de um povo, portanto, a uma terra menos “livre” em

O quadro enquanto arte pictórica traz a figura de um par de sapatos, o qual não pode ter alguma utilidade, tal como um par de sapatos real. Enquanto utensílio, os sapatos só são o que são quando calçados, seja pelo camponês ou pela camponesa, seja por um homem ou uma mulher da cidade. “A camponesa no campo está calçada. Somente aqui [os sapatos] são o que são” (GA 5, p.18). Percebe-se, no exemplo do quadro de van Gogh, um entrelaçamento e simultânea diferenciação entre o utensílio e a obra de arte, isto é, definitivamente, não encontramos nenhuma utilidade na obra de arte, mas podemos experienciar a verdade que aí se manifesta quando, ao invés de buscarmos o caráter de utilidade na descrição ou experiência real de utilização dos sapatos, ou mesmo no processo de sua fabricação, simplesmente nos colocamos diante do quadro de van Gogh, pois os sapatos aí presentes são imagéticos, portanto sem utilidade. No entanto, quando meditamos sobre a verdade posta em obra no quadro, adentramos no mundo (ou somos levados para o mundo?), na realidade vivenciada pelo camponês e, assim, na terra como o que está ali presente e que é o fundamento oculto sobre o qual este mundo é constituído. Por isso, no fim da análise do quadro Heidegger diz: “Na proximidade da obra estivemos repentinamente em outro lugar diferente do que habitualmente costumamos estar” (GA 5, p. 21). Na obra de arte se concretiza a disputa entre mundo e terra, disputa esta que ocorre na abertura, na qual se dá o desvelamento do ente enquanto tal (mundo) e o velamento do ente no seu todo (terra).

O filósofo faz essa análise do quadro de van Gogh justamente para mostrar como a obra de arte é mais fiel à verdade enquanto desvelamento do ente e velamento do ser. “Na obra está em obra um acontecer da verdade, quando aqui acontece uma inauguração (*Eröffnung*) do ente naquilo que ele é e como ele é” (GA 5, p. 21). Se na teoria platônica sobre o belo e a beleza a verdade enquanto sinônimo do belo e do bem é concebida como atemporal, com a tese da obra de arte como o pôr-se-em-obra da verdade esta é tida como temporal, histórica, finita. Nesse caso, a beleza não é uma mera reprodução e expressão do belo na arte, mas é produzida a partir da verdade posta em obra na arte. Esta não é de modo

relação ao mundo enquanto abertura, uma vez que a terra entrevista na obra de arte, por sempre fazer oposição ao mundo, se mostra mais “livre” em relação a ele. Isto é, com o sentido de “solo natal” a terra não tem a mesma espontaneidade que a terra que se fecha na obra de arte, pois, por mais obscura que seja, ela é posterior a um mundo, a uma tradição (HAAR, 1985, p. 130). Nesse caso, a caracterização da terra como “solo natal” não diz respeito a um enraizamento biológico, puramente vital, tampouco o “natal” se refere ao patriótico, político ou puramente geográfico, pois se trata do “em casa”, que ainda que doado espontaneamente, demanda escolha, adoção. Com isso, o objetivo de Heidegger, segundo Haar, é dissociar o conceito de terra do conceito metafísico de substância (HAAR, 1985, pp. 132-133). Uma coisa incontestável é que a disputa entre mundo e terra traz, em relação à analítica existencial, a φύσις (no sentido amplo do termo) como tão fundamental quanto o mundo projetado na existência do ser-aí. De acordo com o que vimos no segundo capítulo desta tese, essa reconsideração da φύσις é, sem dúvida, fruto do período da metafísica do ser-aí.

algum uma cópia do real vigente, mas uma produção originária que se dá como evento originário da verdade. “Dessa forma, o autovelamento do ser (*sichverbergende Sein*) é iluminado. A luz, dessa maneira, acrescenta seu resplandecer (*Scheinen*) na obra. O resplandecer, acrescentado na obra, é o belo. *A beleza é um modo como a verdade vigora enquanto desvelamento*” (GA 5, p. 43). Isto é, o belo e a beleza fulguram na obra de arte enquanto acontecer histórico e finito no pôr-se-em-obra da verdade. Na obra de arte, o ser aparece como belo e o clarear da sua verdade originária é a beleza. Tal aparecer do ser não tem o sentido de miragem ou ilusão, mas o de *epifania* (BORGES-DUARTE, 2019, p. 70). Isto significa que não existe nenhum belo preexistente e que vem à presença na obra, mas ele acontece brilhando como a verdade do ser na obra de arte.

Na obra de arte enquanto o pôr-se-em-obra da verdade não existe nada pré-estabelecido, nada que possa ser reproduzido, mas sim se dá uma produção originária, vertiginosamente, a partir do nada, que é a disputa originária entre clareira e velamento manifesta na disputa entre mundo e terra, onde ocorre simultânea e paradoxalmente uma negação e uma afirmação do mundo e da terra. Isto é, “a essência geral das coisas” é esse desvelar-se do ente e velar-se do ser, é o essencializar-se da verdade através da obra de arte na abertura. Nesse caso, a essência geral das coisas não está, *a priori*, em lugar algum, ela se faz na obra. “A obra de arte, à sua maneira, inaugura (*eröffnet*) o ser do ente. Na obra acontece esta inauguração, ou seja, o desvelar (*das Entbergen*), ou seja, a verdade do ente” (GA 5, p. 25).

Heidegger retoma, sob a perspectiva da arte, basicamente o mesmo que dissera na conferência de 1930 sobre a verdade como desvelamento do ente e velamento do ser. Por outro lado, demonstra que o velamento, que se apresenta no ensaio de 1935 como sendo a característica primordial da terra, jamais é apreensível pelo pensamento calculador técnico-científico, estabelecendo assim uma relação entre a tese central do ensaio sobre a arte e a questão sobre a essência da técnica moderna, que já começa a se configurar nesse período ⁶¹.

Sempre buscando o ser-obra da obra como o que não se reduz ao seu aspecto material, o filósofo se empenha em defender que a obra só é obra na verdade como abertura,

⁶¹ Nas páginas finais do terceiro capítulo do seu livro *Arte e técnica em Heidegger*, Irene Borges Duarte demonstra como, segundo Heidegger, a arte se torna técnica na medida em que o projeto tecnológico-cibernético do mundo também rege a própria criação artística, a qual não mais manifesta o vínculo originário do ser-homem visto pelos gregos na φύσις, na τέχνη, na ποιήσις. Isto é, com a tese da arte como o pôr-se-em-obra da verdade, além de propor uma ontologia da arte, cujos eixos centrais permanecerão em suas reflexões tardias sobre a arte, o filósofo diz que o que está em questão no ensaio de 1935 “é a pergunta pela essência do ser” (GA 5, p. 73), o que significa que o tema da arte como epifania está lado a lado, ora assumindo o lugar central, ora o de coadjuvante, com o tema dominante no tratamento da questão do ser no Heidegger tardio, que é a questão do império da tecnologia (BORGES-DUARTE, 2019, pp. 75-76).

ao mesmo tempo em que esta é manifesta na obra, “é necessário, novamente, tornar visivelmente familiar o acontecimento da verdade na obra” (GA 5, p. 27). Para justificar isso, serve-se de um exemplo arquitetônico, o templo grego, a partir do qual busca elucidar a disputa entre mundo e terra, de modo que é a partir desta última que o templo se faz obra. Nesse caso, o templo, como o que surge e desabrocha, remete à noção grega de φύσις no sentido amplo, como aquilo que eclode a partir de si, mas que em si mesma, enquanto ente no todo, é inapreensível, pois se caracteriza, assim como a ἀλήθεια, pelo desvelamento e velamento⁶². Ou seja, se trata de buscar uma possível unificação, a partir da obra de arte, da já referida ambivalência constitutiva da φύσις, que se apresenta como o ente enquanto tal e no todo. Isso significa que no templo enquanto obra de arte se desvela um mundo ao mesmo tempo em que fecha a terra como sinônimo da φύσις. “Aí permanecendo, a obra-templo inaugura um mundo e, ao mesmo tempo, o estabelece de volta sobre a terra, que desta maneira surge inicialmente como o solo pátrio (*als der heimatliche Grund*)” (GA 5, p. 28). Percebe-se que nesta citação se encontram os quatro sentidos da terra mencionados por Michel Haar e citados na nota n.60 deste texto.

Na disputa entre mundo e terra se dá um mútuo abrir e fechar, de modo que a dimensão material da obra, que remete à terra, que por sua vez se fecha em si mesma, nunca se permitindo representar conceitualmente é, não obstante, de algum modo expressa na abertura do mundo, é elaborada com a instalação do mundo, sendo que este, por sua vez, se funda na terra. Em outras palavras, a abertura (mundo) se funda no fechamento (terra), que por sua vez requer um mundo para ser elaborada, para ser entre-vista de algum modo. A terra chega ao desvelamento pela obra, mas esta acaba retornando para a terra, que é o não manifesto da obra, da verdade, da natureza. Eu diria até que a terra, enquanto sinônimo da φύσις como ente no todo, também é sinônimo do próprio mistério, que nunca se permite compreender como o ente enquanto tal, desvelado na abertura. A terra é impenetrável e “deixa toda invasão nela despedaçar-se em si mesma. Ela deixa toda intromissão (*Zudringlichkeit*) apenas calculante transformar-se numa destruição” (GA 5, p. 33). Nota-se que o filósofo faz uma comparação importante com a técnica moderna, dizendo que mesmo que a impertinência

⁶² Pilippe Lacoue-Labarthe diz que, em sua desconstrução da estética, Heidegger pretende rejeitar cabalmente o conceito de μίμησις juntamente com tudo que remete à imitação, de modo que o exemplo do templo grego como o principal exemplo do ensaio sobre *A Origem da Obra de Arte* sustenta isso, uma vez que o templo não é feito à imagem de nada. Entretanto, a tese de Lacoue-Labarthe é a de que existe uma μίμησις implícita na ontologia heideggeriana da arte. Isto é, a rejeição que Heidegger faz da imitação se restringe à imitação no sentido platônico, entendida a partir da ἰδέα, porém, repete, com outra profundidade, o que Aristóteles disse sobre a μίμησις, de que o fazer da arte é aquilo do qual a φύσις tem necessidade para aparecer como tal. Isto é, da μίμησις enquanto aquilo que leva a cabo o que a φύσις não pode efetuar por si mesma (LACOUÉ-LABARTHE, 2010, pp. 216-217).

calculadora (característica fundamental da técnica moderna) se mostre como um aparente progresso, o que ela causa é a autodestruição, sem, contudo, apreender a natureza no que ela é em sua essência, que é aqui denominada de terra, que se fecha e diante da qual todo esforço para penetrá-la através da exploração (representação) se mostra insuficiente.

(...) Aberta em sua claridade, a terra somente se mostra como ela mesma onde é preservada e mantida como a que é essencialmente inexplorável (*wesenhaft Unerschliessbare*) e que recua diante de toda exploração (*Erschliessung*), isto é, mantém-se constantemente fechada. (...) A terra é essencialmente a que em si mesma se fecha. Produzir (*her-stellen*) a terra significa: trazê-la ao aberto como a que se fecha em si mesma (GA 5, p. 33).

Segundo Heidegger, a obra de arte compreendida no sentido grego do termo enquanto *große Kunst* é um dos poucos modos que pode trazer a terra como a que se fecha em si mesma para o aberto. Contudo, esse fechamento da terra não é um encobrimento rígido e estéril, mas em seu fechamento a terra é condição para que a obra de arte se configure dos mais variados modos, nos quais a própria terra pode ser entre-vista. Por isso, a obra é a concretização e ao mesmo tempo a inauguração dessa disputa entre o mundo enquanto abertura e a terra enquanto fechamento. Na obra de arte essa disputa toma forma, se realiza. “A obra se situa de algum modo a meio caminho da Terra e do mundo” (HAAR, 1985, p. 130). O permanente fechamento da terra pressupõe a igualmente permanente abertura do mundo, o que faz com que, embora diferentes, mundo e terra nunca são definitivamente separados um do outro, porém, também nunca são definitivamente unidos. O que ocorre é que mundo e terra se requisitam e se promovem ao mesmo tempo em que se opõem numa constante divergência, na qual se dá a criação da obra de arte. Contudo, não se trata de uma dialética no sentido hegeliano cuja síntese seria a obra de arte, pois esta não se caracteriza como uma síntese da disputa entre mundo e terra, mas sim como a sua inauguração.

(...) A terra não pode passar sem o aberto do mundo, desde que ela própria, como terra, aparecer no livre movimento do seu fechar-se em si. O mundo, por sua vez, não pode desprender-se (*entschweben*) da terra, para ela, como imensidão vigente e via de todo destino essencial, fundamentar-se em algo decisivo (GA 5, pp. 35-36).

Ao mesmo tempo em que expressa essa disputa, a obra de arte não tem, segundo Heidegger, a função de apaziguá-la, mas a de instigar a sua permanência. Entretanto, “até que ponto a verdade acontece no disputar da disputa (*Bestreitung des Streites*) entre mundo e terra? O que é a verdade?” (GA 5, p. 36).

Ao demonstrar que a ἀλήθεια enquanto desvelamento do ente constitui-se igualmente do velamento do ser, o filósofo inicia uma argumentação para demonstrar que, assim como na conferência de 1930, na qual o desvelamento não parte do sujeito, no ensaio de 1935 a verdade enquanto desvelamento e velamento, concretizada na obra de arte, não é uma criação do artista, pois este é concernido pelo desvelamento, o qual o desloca para o abismo, para o ponto de imbricação entre a verdade da essência e a essência da verdade. É o desvelamento do ente que, ao mesmo tempo em que nos desvela o ente, nos instala na clareira, “na qual todo ente se apresenta (*hereinsteht*) para nós e da qual ele se retrai” (GA 5, p. 39).

O ser do ente não está no domínio do homem, somente o ente enquanto tal é conhecido, já o ente no seu todo somente é apreendido por nós, de modo bastante superficial, quando compreendemos o ente enquanto tal. Sendo assim, a clareira é algo que vigora em meio ao ente no seu todo, sem, contudo, estar circundada pelo ente, “mas é o próprio centro clareante (*die lichtende Mitte*) que circunda todo ente como o Nada que mal conhecemos” (GA 5, p. 40). A clareira é o que garante que o ente seja ao mesmo tempo desvelado e velado, assim como garante que o homem passe para o ente que ele mesmo não é e ao mesmo tempo ao ente que ele é. Nesse sentido, a clareira se mostra como o “lugar” de divisa entre o desvelado e o velado, entre o homem e o ente em sua essência.

(...) O velamento como insuficiência (*Versagen*) não é somente e apenas o constante limite do conhecimento, mas o início da clareira do clareado (*der Lichtung des Gelichteten*). No entanto, o velamento também é, ao mesmo tempo, reconhecidamente e de outro modo, dentro do clareado. O ente se desliza (*schiebt sich*) diante do ente, um encobre o outro, aquele obscurece a este, pouco bloqueia (*verbaut*) muito, o isolado nega o todo. Aqui, o velar não é aquela simples insuficiência, mas sim: o ente aparece, mas ele se dá de outro modo de como ele é (GA 5, p. 40).

Ao definir duas formas de velamento, a do velamento como recusa e que é o limite do conhecimento e do velamento como o que se dá no interior da própria clareira, Heidegger quer demonstrar que existem duas disputas⁶³ - uma disputa originária (*Ur-Streit*), que é a disputa entre a clareira e o velamento e outra que se dá no interior da clareira, que é a disputa (*Streit*) entre mundo e terra. Com efeito, na disputa entre o mundo e a terra se dá um simultâneo desvelar-se do ente enquanto tal e um velar-se do ente no todo no interior da clareira, que por sua vez é a verdade enquanto disputa originária entre clareira e velamento.

⁶³ Michel Haar defende que é através de um triplo conflito (*Ur-Streit, Streit, Riss*) que a verdade pode ser instaurada e apreendida como arte (HAAR, 1985, p. 196). O que veremos se confirmar mais adiante, quando analisarmos o traço (*Riss*) como o ser criado da arte, no qual a verdade se constitui na forma (NUNES, 2007, p. 104).

Esta não é de modo algum posta pelo homem, tampouco a disputa entre mundo e terra o é. Embora a disputa entre mundo e terra seja realizada na arte, a qual requer, sem dúvida, a ação do artista, a arte é a manifestação não somente da disputa entre mundo e terra, mas também da disputa originária, que é, nas palavras de Michel Haar, “[o] círculo mais largo que não é traçado pelo artista, é a verdade mesma se pondo em obra” (HAAR, 1985, p. 195). Sendo assim, a terra enquanto sinônimo da φύσις no sentido amplo, a qual tem uma dimensão que se vela, se caracteriza como um eco do mistério originário, o velamento que disputa com a clareira.

A terra apenas irrompe e é entrevista através do mundo e este se fundamenta na terra somente quando se dá o acontecimento da verdade originária como disputa entre clareira e velamento. Ou seja, a disputa entre mundo e terra nada mais é que a expressão da disputa originária entre abertura e velamento, que constitui originariamente a verdade. É na obra de arte que essa disputa originária se manifesta.

(...) A verdade acontece no quadro de van Gogh. Isso não significa aqui algo existente pintado (*abgemalt*) corretamente, mas, sim, na manifestação do ser-utensílio do utensílio-sapatos, o ente no todo, mundo e terra no seu jogo constante (*Wiederspiel*), chega ao desvelamento (GA 5, p. 43).

Essa afirmação de que na obra, em que se manifesta o ser-utensílio dos sapatos, o ente no todo é trazido ao desvelamento, pode parecer contradizer o que vimos na conferência de 1930, a saber, que o ente no todo jamais é desvelado como ocorre com o ente enquanto tal. Mas devemos atentar para o fato de que o ente no todo, quando é trazido para o desvelamento através da obra de arte, não é desvelado do mesmo modo que o ente enquanto tal, mas que o ente no todo (terra) se fecha na medida em que é trazido para a abertura. Isto é, no desvelamento se dá simultaneamente o velamento e isso é manifesto na obra de arte. Entretanto, a clareira, no interior da qual se dá a disputa entre mundo e terra, pressupõe o velamento mais originário que é o mistério e este também é de algum modo entrevisto na obra de arte.

Embora a disputa entre mundo e terra manifesta na obra de arte seja esclarecida a contento a partir do exemplo pictórico e do arquitetônico, o filósofo radicaliza ainda mais a análise, no sentido de elucidar a verdade enquanto disputa originária. Daí a pergunta: “[o] que é a verdade, que pode acontecer ou mesmo deva acontecer como arte? Até que ponto *dá-se* a arte?” (GA 5, p. 44). A resposta para esta questão deve passar pela retomada do conceito grego de τέχνη e sua estreita relação com a ἀλήθεια, algo que já fora explorado no *Discurso*

de reitorado. A compreensão da verdade como desvelamento e velamento que se manifesta na obra de arte requer que se leve em conta o processo de criação da arte e, por conseguinte, o artista como criador. Heidegger interpreta a criação da obra de arte e a fabricação de utensílios como modos de produção a partir da noção grega de τέχνη. Em ambos os modos de produção se faz necessária a atividade manual, o que justifica o uso, pelos gregos, do mesmo termo para as duas atividades, demonstrando que são modos semelhantes de acolher o ente que se desvela na abertura. “Muitas vezes já se salientou que os gregos, que entendiam algo das obras de arte, usam a mesma palavra τέχνη para artesanato (*Handwerk*) e para arte, e nomeiam o artesão (*Handwerker*) e o artista (*Künstler*) com o mesmo nome: τεχνίτης” (GA 5, p. 46). No entanto, ainda que a arte e o artesanato fossem nomeados indiscriminadamente pelos gregos como τέχνη enquanto habilidade manual para criar uma obra ou fabricar um utensílio, o verdadeiro significado do termo τέχνη não está na produção manual, seja ela de que natureza for, “pois τέχνη não significa nem artesanato nem arte e de maneira alguma a técnica no sentido moderno, em geral, nunca significa um modo de desempenho prático” (GA 5, p. 46). Segundo o filósofo, foi a interpretação equivocada desse conceito, desconsiderando sua íntima relação com a ἀλήθεια enquanto desvelamento do ente, que também se constitui do velamento, que fez com que a τέχνη fosse interpretada como habilidade manual e como arte, de modo que, no decorrer da história da filosofia, tanto a técnica quanto a arte no sentido grego se tornaram tributárias da metafísica.

Ao invés de ser uma atividade manual, a τέχνη na acepção grega nomeia um saber⁶⁴, que antes de qualquer coisa significa um ver e um perceber no sentido amplo do termo, isto é, um ver e perceber o ente que se desvela na abertura.

(...) Para o pensamento grego, a essência do saber repousa na ἀλήθεια, isto é, no desvelamento do ente. Ela suporta e orienta todo comportamento para o ente. Como saber experimentado pelos gregos, a τέχνη é um pro-duzir do ente, na medida em que ela traz *para o* desvelamento do aspecto que lhe é próprio, como o que se presentifica enquanto tal, *a partir do* velamento; τέχνη nunca significa a atividade de um fazer (GA 5, pp. 46-47).

Nessa citação é retomado muito do que foi dito no *Discurso de reitorado* sobre a τέχνη como um saber, como uma ciência, baseando-se na citação de Ésquilo sobre o mito de Prometeu. Trata-se de um saber que se fundamenta no desvelamento do ente, o que pressupõe

⁶⁴ No curso *Introdução à metafísica*, do semestre de verão de 1935, portanto contemporâneo ao ensaio sobre *A Origem da Obra de Arte*, Heidegger diz que o saber significa “poder manter-se na verdade. Verdade é a manifestação do ente. Consequentemente, o saber é: poder estar na manifestação do ente, suportá-la” (GA 40, p. 23).

um velamento. No desvelamento se dá o que Heidegger interpretou naquele texto como a “prática originária”, sobre a qual se busca elaborar uma teoria, portanto, a prática originária, isto é, o desvelamento do ente que nos concerne, antecede qualquer teoria ou prática no sentido de um representar e de um fazer. Essa mesma prática originária aparece na *Origem da Obra de Arte* como sendo esse ver no sentido amplo, que é um ver e um perceber o que se faz presente no desvelamento.

Trata-se, na τέχνη enquanto saber originário, de um “pro-duzir” que antecede qualquer manipulação do ente, pois consiste em deixar o ente vir à presença, “no entanto, tudo isso acontece em meio ao próprio vigor do emergir do ente (*des eigenwüchsig aufgehenden Seienden*), a φύσις” (GA 5, p. 47). Nesse sentido, o artista e o artesão são τεχνίτης não por dominarem as técnicas de criação e fabricação, mas sim por acolherem o ente que se desvela na abertura. Com isso, Heidegger opera uma mudança radical nas noções tradicionais de artista e artesão. O artista é determinado pela essência do criar, a qual não se resume ao manuseio do ente, mas sim ocorre na pro-dução enquanto deixar o ente vir à presença como desvelado. Ou seja, o artista e o artesão estão, de antemão, condicionados pela abertura, pelo pôr-se-em-obra da verdade na obra de arte e no utensílio, “o ser-criado (*das Geschaffensein*) assim como o criar precisam ser determinados a partir do ser-obra da obra (*Werksein des Wekes*)” (GA 5, p. 47). Sendo assim, é necessário apontar o modo como e a partir de onde a verdade se impulsiona para a obra.

A verdade é, segundo o que Heidegger quer demonstrar, um acontecimento histórico e finito que se dá a partir dela mesma. Nesse caso, a disputa originária é instaurada pelo acontecimento da verdade. A disposição (*Einrichtung*)⁶⁵ é o modo através do qual a verdade se doa como acontecimento originário, instaurando a abertura e tudo que pode ocorrer na e a partir dela. “Clareira da abertura e disposição no aberto se co-pertencem. Elas são uma mesma essência do acontecer da verdade (*Wahrheitsgeschehens*). Este é histórico de múltiplas maneiras” (GA 5, p. 49). Assim, a obra de arte e todo evento inaugural, desde a fundação de um Estado⁶⁶ até o questionar de um pensador são modos de abertura nos quais a verdade se

⁶⁵ Heidegger esclarece, no aditamento escrito em 1956 e publicado em 1960, que o dis-por enquanto impulso da verdade para a obra não deve ser confundido com o “dis-por” (*einrichten*) no sentido moderno do termo e de acordo com o modo em que foi entendido na conferência sobre a técnica, ou seja, como ‘organizar’ e ‘aprontar’ (*‘organisieren’ und fertigmachen*) (GA 5, p. 73).

⁶⁶ Se no *Discurso de reitorado* Heidegger busca a essência do político na verdade enquanto evento originário, no destinar-se do ser em que se deu o início da história do Ocidente, tendo como foco a τέχνη enquanto ciência e saber originário, no ensaio de 1935, a despeito de sua desilusão com o partido nazista, o filósofo insiste na fundação do político no evento originário da verdade, no qual agora é enfatizada a τέχνη enquanto similar à arte, sem, contudo, propor uma filosofia da arte nos moldes da estética tradicional, mas sim a partir da poesia que eclodiu no primeiro pensamento grego com Parmênides e Heráclito. A essência do político agora é a τέχνη

dis-põe. A ciência e a filosofia, ao contrário do que pode parecer, não são um acontecimento originário da verdade. Aqui é retomado de maneira aprofundada o que foi dito no *Discurso de reitorado*, no qual Heidegger afirma que a ciência também é filosofia, ainda que não saiba disso. Entretanto, ambas são modos de conhecimento do ente desvelado, portanto, são devedoras do evento originário do desvelamento. Há, porém, no ensaio de 1935, uma diferença sutil entre ciência e filosofia. Se no *Discurso de reitorado* elas são concebidas como similares, aqui a filosofia se mostra como aquela que, diferente da ciência, pode ir além da mera correção, isto é, a filosofia é uma ciência que busca ir além do ente enquanto tal, até a verdade enquanto acontecimento essencial. “Quando e na medida em que uma ciência vai mais além do correto, para uma verdade, isto é, para o descobrimento essencial (*wesentlichen Enthüllung*) do ente como tal, ela é filosofia” (GA 5, pp. 49-50). Ainda sobre essa preeminência da filosofia em relação à ciência, o filósofo diz em *Introdução à metafísica* que o pensamento científico é derivado da filosofia. “A filosofia nunca surge da e nem pela ciência. A filosofia nunca se deixa comparar às ciências” (GA 40, p. 28).

No que diz respeito à obra de arte, a verdade se dis-põe no ente a ser produzido, de modo que as formas da obra de arte, seja ela uma pintura, uma escultura ou uma poesia, são definidas nesse acontecimento originário muito antes de o serem no pincel do pintor, na talhadeira do escultor ou no canto do poeta. O artista já se encontra envolto nesse evento originário, aliás, ele é concernido pelo dis-por-se da verdade. Ao dispor-se no ente, a verdade é ocupada pelo ente, dá-se um simultâneo desvelamento do ente e um preenchimento da abertura pelo ente. Porém, isso deve acontecer de modo que a obra é criada no que Heidegger denomina de “fenda” (*Riß*), que pode ser compreendida como o “traço”, como intervalo (corte) da co-pertença conflituosa entre mundo e terra (NUNES, 2007, p. 104) expressa na figura ou configuração (*Gestalt*) da obra de arte, na qual a verdade originária se põe em obra. “Enquanto a terra retoma em si a fenda, esta é primeiramente gerada (*hergestellt*) no aberto e assim estabelecida neste, ou seja, posta naquilo que se sobressai no aberto como aquilo que se fecha e se protege” (GA 5, p. 51). A fenda ou o traço, a partir do qual o ente (obra de arte) assume uma figura, estabelece uma espécie de elo momentâneo entre mundo e terra, de modo que no traço se dá um recolhimento da terra, que é em si mesma o fechamento, ao mesmo tempo em que é elaborado pelo mundo, que é o aberto. Sendo assim, na criação da obra a

enquanto pensamento e poesia radicados na ἀλήθεια (LACOUE-LABARTHE, 2010, p. 212). É assim que Hölderlin passa a ser o herói do ensaio de 1935, enquanto Nietzsche fora o herói do *Discurso* de 1933.

disputa torna-se o traço⁶⁷ que reúne e separa terra e mundo como a vinda do ser mesmo (HAAR, 1985, p. 212). “O ser-criado da obra significa: o ser-estabelecido (*festgestelltsein*) da verdade na figura” (GA 5, p. 51). A terra, a despeito do seu caráter de fechamento, é usada e expressa na obra, entretanto, não se trata de usar a terra tal como se a usa no artesanato, pelo contrário, a terra usada na criação da obra é a terra enquanto aquela que se fecha, a terra inapreensível, que somente pode ser entre-vista na obra como aquela que torna possível à verdade se estabelecer na obra como figura. Com isso, Heidegger pretende demonstrar que a verdade enquanto abertura originária, na qual se dá a disputa entre mundo e terra, é a origem da obra de arte simultânea à origem do artista.

Existe uma diferença entre a obra de arte e o utensílio, de modo que somente na obra de arte a verdade se estabelece como figura, podendo assim ser apreendida originariamente em seu ser-verdade. O que significa que, para que apreendamos o ser-criado da obra, devemos ter uma experiência autêntica da obra como algo criado e não como algo fabricado. É nesta experiência que o artista na acepção moderna enquanto gênio criador perde a relevância, isto é, para se ter uma experiência autêntica do ser-criado da obra não é necessário saber que ela foi criada por um grande artista, mas experimentar o que Heidegger denomina de “isto” (*Daß*), que significa o que se fez na obra, sua singularidade na qual opera a verdade. Ou seja, a obra é única e o utensílio é padronizado, portanto somente a obra pode, a partir de sua experiência autêntica, remeter à disputa entre mundo e terra, ao impulso da verdade que se faz obra na obra de arte. Para tanto, não se faz necessária nenhuma referência a algo que já existe, aliás, tudo que é habitual e corriqueiro ofusca a autêntica experiência do “isto”. “Lá onde o artista e o processo e as circunstâncias de surgimento da obra permanecem desconhecidos, este embate, este ‘isto’ do ser-criado entra na mais pura evidência, a partir da obra” (GA 5, p. 53). O artista e a obra são co-originários e “desconhecidos” em seu surgimento. No entanto, essa consideração do artista, na acepção moderna, como aquele que impede a experiência do acontecer autêntico da verdade do ser na obra de arte é uma conquista do ensaio sobre *A Origem da Obra de Arte*, uma vez que em *Introdução à metafísica* a concepção que Heidegger tem do artista ainda pressupõe uma ação deste.

(...) O realizador do poder (*der Gewalt-tätige*), o criador que conquista o não acontecido e faz o invisível aparecer, este realizador do poder está sempre em risco. (τόλμα v.371). Ao mesmo tempo, ele se arrisca a superação do ser (*die Bewältigung des Seins*), do mesmo modo tem que lidar com a coação do não ente, μη χαλόν, a

⁶⁷ Nesse sentido, justifica-se a enumeração, feita por Michel Haar, da disputa em três: a disputa originária (*Ur-Streit*), a disputa entre mundo e terra (*Streit*) e a disputa na qual a obra de arte se configura na fenda (*Riss*) (ver a nota n. 63 deste capítulo).

divergência-ruptura (*Auseinanderbrechen*), a inconstância, a des-estrutura e o absurdo (...) (GA 40, p. 170).

Esse mesmo excerto é citado e comentado por Michel Haar, que nele denuncia uma afinidade entre Heidegger e Nietzsche na concepção da arte como uma conquista do ser a partir do ente familiar, num clima de raptó e de luta na beira do abismo. A disputa, que em *A Origem da Obra de Arte* é entre mundo e terra, em *Introdução à metafísica* é uma disputa contra o vigor do ser. Parece que o homem, para ser ele mesmo no em meio ao ente, deve exercer um domínio sobre a abertura do ente (HAAR, 1985, p. 211). Apesar disso, percebe-se que no ensaio sobre *A Origem da Obra de Arte* é dado um golpe certeiro na estética moderna, na qual se ressalta, na maioria das vezes, o artista como o criador da obra, que se distingue pela genialidade, o que o diferencia dos demais. Para a ontologia heideggeriana da arte, tanto na criação da obra quanto na experiência do ser-criado da obra como única, o artista no sentido moderno do termo deve ser relegado ao segundo plano, ou mesmo desconsiderado, pois se apresenta como um impedimento para a experiência autêntica do acontecimento da verdade na obra de arte⁶⁸. De fato, quando o artista é tomado primordialmente como o responsável pela criação da obra de arte e não como co-originário à ela, esta se torna uma criação baseada em seus gostos, seus conhecimentos e referências habituais, enfim, seu mundo é imposto à obra, o que se mostra contrário à originariedade e singularidade da obra.

Sendo assim, para o acontecimento do pôr-se-em-obra da verdade na obra de arte é necessário o rompimento com a referência aos homens, na medida em que tal referência se mostre como uma imposição de um mundo já constituído (habitual, ordinário) no acontecimento da verdade na obra, somente assim pode se dar a apreensão da singularidade da obra. Ou seja, para que o acontecimento extraordinário que é o pôr-se-em-obra da verdade na obra irrompa e seja apreendido de forma pura, deve se dar uma anulação do habitual. Isto não quer dizer um aniquilamento do habitual, por exemplo, do mundo do camponês, mas apenas uma inversão, de modo que ele seja expresso originariamente na obra e não que esta seja

⁶⁸ Em relação a isso, Benedito Nunes faz uma observação de como o artista, de acordo com a estética moderna, como aquele que cria e assina uma obra, perde a importância de acordo com a tese heideggeriana da verdade como acontecimento na obra de arte. Para tanto, compara o que ele considera serem os dois exemplos centrais do ensaio, quais sejam: o quadro de Van Gogh, que é uma obra figurativa (pintura) moderna pertencente ao acervo de um museu e assinada pelo artista, e o templo grego, que é uma obra não figurativa (arquitetura) da Antiguidade, de autoria anônima, localizado em determinado local da Magna Grécia. Contudo, mesmo arruinado, o templo tem identidade, da mesma maneira que o quadro. Ou seja, ambos são coisas, mas de acordo com a ontologia heideggeriana da arte são tidos como obras que nos revelam um mundo e nos levam a entrever a terra, isto é, são expressões do combate originário entre clareira e velamento, portanto, quem criou o quadro ou o templo não tem a mesma importância que teria para a estética moderna (NUNES, 2007, p. 102).

constituída a partir daquele. A partir do momento em que o quadro de van Gogh sobre os sapatos do camponês seja uma criação cujo ponto de partida é primordialmente o mundo do camponês, desconsiderando a disputa entre mundo e terra ali expressa, que é um evento extraordinário da manifestação da verdade, tal quadro tem unicamente como ponto de partida o habitual e ordinário. Com isso Heidegger pretende demonstrar que tanto o ser criado da obra quanto o seu acolhimento deve ocorrer de forma espontânea, não voluntarista, tal como era pressuposto na estética nietzschiana⁶⁹. A obra é concernida para a abertura do ente por ela mesma instaurada e assim nos lança na abertura, no acontecimento da verdade e nos retira do habitual, de modo que nossas referências habituais são transformadas pela experiência da disputa entre mundo e terra, isto é, pela verdade que acontece na obra. “Isto: deixar a obra ser uma obra, nós denominamos a salvaguarda da obra (*Bewahrung des Werkes*). Apenas para a salvaguarda, a obra se dá em seu ser-criado como o real, isto é, agora: ela se faz presente em caráter operante” (GA 5, p. 54).

A obra de arte enquanto é o pôr-se-em-obra da verdade instaura a “salvaguarda” (*Bewahrung*). Esta é ao mesmo tempo uma característica da obra e algo que se inicia com ela, é um “permanecer no interior da abertura do ente que acontece na obra” (GA 5, p. 54). Isto significa que somos impelidos pelo desvelamento do ente, no caso da obra, pelo criar da obra, onde se estabelece a salvaguarda. Nossa permanência nessa salvaguarda é, segundo Heidegger, uma forma de saber distinto do mero conhecimento adquirido pela experiência sensível ou pela representação conceitual, pois se trata de um saber no sentido existencial. “O saber que permanece um querer e o querer que permanece um saber é o extático envolver-se (*Sicheinlassen*) do ser humano existente no desvelamento do ser” (GA 5, p. 55)⁷⁰. Trata-se, pois, com a salvaguarda e o saber nela implicado, de um modo de abertura, uma descrição de como na criação da obra o homem (artista) já se acha envolto na abertura, de modo que o saber e o querer ao invés de serem subjetivistas são existenciais, pois estão radicados na abertura do ser, onde a verdade se manifesta como obra de arte. “A salvaguarda da obra é, como o saber, a sóbria persistência no magnífico (*Ungeheuren*) acontecer da verdade na obra” (GA 5, p. 55). Isto é, somos levados pelo evento originário da verdade a permanecer neste

⁶⁹ Michel Haar aponta, na tese heideggeriana da disputa entre mundo e terra, uma crítica à estética de Nietzsche, na qual o artista e seu “estado criativo” são a origem da obra de arte, assim como a ideia de que esse estado criador seria a expressão de forças artísticas “naturais” ou expressão da vontade de poder. A disputa entre mundo e terra no sentido heideggeriano seria uma resposta e uma explicação com relação ao dionisíaco e ao apolíneo, sobretudo na primeira fase, presente no *Nascimento da Tragédia* (HAAR, 1985, p. 214).

⁷⁰ Em *Introdução à metafísica*, Heidegger diz: “é óbvio que tanto o querer como também o saber são de natureza originária (*von ureigner Art*)” (GA 40, p. 24).

pôr-se-em-obra da verdade, sem que escolhamos isso a partir de nossa vontade. Desse modo também é suprimida a noção moderna de gosto.

Contudo, isso não se dá, de acordo com Heidegger, de modo impositivo da parte do desvelamento, tampouco de nossa parte, mas trata-se de uma pura espontaneidade, “é um estar decidido; é o íntimo permanecer na disputa que a obra instaura na fenda” (GA 5, p. 56). É o acolhimento da obra em sua singularidade e em seu caráter inabitual, sem forçá-la a dizer nada que corresponda ao nosso gosto ou vivência pessoal, que faz com que permaneçamos na salvaguarda e, por conseguinte, no saber enquanto permanência no extraordinário. Na medida em que forçamos qualquer interpretação da obra de arte a partir de nossos conhecimentos e nossas vivências, deixamos de permanecer na salvaguarda, portanto, de “saber” no sentido de acolher o caráter originário da obra de arte como manifestação da verdade enquanto disputa entre mundo e terra. Com a imposição de nosso gosto e conhecimento na interpretação da obra, dá-se uma desapropriação e uma coisificação da disputa originária⁷¹ manifesta na obra de arte.

O que está em questão nessa descrição que Heidegger faz da salvaguarda como instaurada pela obra, que nos leva a permanecer no ser-obra da obra enquanto manifestação da verdade originária, nada mais é que uma radicalização do que expôs no início do ensaio, sobre o caráter de coisa da obra. Com efeito, toda obra de arte tem sua dimensão coisal, mas nos atermos unicamente nela para definir o ser-obra da obra é, segundo o filósofo, sair da salvaguarda instaurada pela própria obra. Ou seja, devemos primeiro perguntar pelo ser-obra da obra e a partir daí pelo seu caráter de coisa. Somente assim deixamos que a obra se mostre em seu ser-obra, sem lhe atribuímos nossas representações, como se a obra fosse um objeto. O caráter de coisa da obra é nada mais que o caráter terreal (*Erdhafte*) da obra. “A terra emerge na obra porque a obra vige como tal onde a verdade está em obra e porque a verdade somente vige no que ela se dispõe num ente” (GA 5, p. 57). Como sabemos, a terra é essencialmente o que se fecha, o que faz com que a abertura do aberto encontre na terra a sua

⁷¹ Um exemplo de coisificação da disputa originária pode ser colhido no comentário do texto de 1955 *Über die Sixtina*, feito por Irene Borges Duarte, no qual ela aponta as linhas mestras da filosofia da arte expressa no ensaio *A Origem da Obra de Arte*, bem como o surgimento temático-linguístico do último período do pensamento heideggeriano, demonstrando como se dá, no quadro *Madonna de São Sixto*, o processo de degeneração da “imagem” (*Bild*) enquanto dado puro que antecede qualquer determinação categorial, em “quadro” e “peça de museu”. Essa *Transformação* ocorre sem que se manifeste como tal, ocultando o processo histórico em que surgiu. Nesse sentido, é justificada a afirmação de Heidegger em relação ao referido quadro, na qual diz que o destino desta obra ‘única’ vem a revelar o da Arte ocidental em geral. Isto é, o quadro revela a história do encobrimento metafísico da diferença ontológica em que a obra de arte em sua essência sofre um extravio “estético”. A linguagem categorial (“quadro”, “peça de museu”) “viola” a obra na sua essência (BORGES-DUARTE, 2019, p. 53).

extrema oposição. É justamente nessa oposição que a abertura encontra o lugar da sua posição constante, na qual a figura é estabelecida. Ou seja, na disputa entre mundo e terra a abertura encontra sua constância, na qual o ente desvelado se torna a obra mediante o pôr-se-em-obra da verdade. Heidegger quer mostrar como no pôr-se-em-obra da verdade na arte esta última tem tanto o caráter da verdade (abertura, mundo) quanto o caráter de coisa (fechamento, terra) e isso somente ocorre simultaneamente na abertura e fechamento que é a disputa.

A arte enquanto poder produzir está inerente à natureza e necessita da obra para se tornar manifesta. Tal manifestação, que nada mais é que a vigência da verdade originária, da disputa entre mundo e terra, instaura a salvaguarda à qual pertencem tanto os que criam quanto os que se desvelam. Somente assim o artista e a obra podem se originar simultaneamente. “Quando a arte é o originário da obra, então, isto quer dizer que ela, em sua essência, deixa surgir na obra a co-pertença essencial dos que criam e dos que conservam” (GA 5, p. 58-59).

Sendo a arte “a criativa salvaguarda da verdade na obra. *Então a arte é um tornar-se e acontecer da verdade (ein Werden und Geschehen der Wahrheit)*” (GA 5, p. 59). A questão que pode surgir aqui é: de “onde” provém a verdade? Diante do que foi visto até aqui, a proveniência da verdade como finita somente pode ser o nada enquanto o não ente. Na medida em que é o evento originário e finito, a verdade não se funda em nada que tenha o caráter de ente, pelo contrário, o acontecer da verdade é um destinar-se do ser a partir do nada que é o abismo da falta de fundamento. Nesse sentido, pode-se dizer que a arte enquanto acontecer da verdade provém do nada. Isso porque a verdade não pode ser caracterizada como algo que pré-existe, mas sim como uma condensação/concentração/reunião/criação/produção (*Dichtens*) que se impulsiona em direção à obra. Daí Heidegger denominar o impulso da verdade para a e na obra de arte como o “projeto poemático da verdade”. A essência da arte é “poema” (*Dichtung*)⁷², porém é um poema sem palavras que “será a verdade condensando-se,

⁷² Etimologicamente, o verbo alemão *dichten*, do qual provém o substantivo *Dichtung*, quer dizer condensar, engrossar, reunir, concentrar, colher (HAAR, 1985, p. 197). Segundo Lacoüe-Labarthe, será “em termos de *Dichtung*, de *Sprache* e de *Sage*, com os quais Heidegger pretendeu restituir, para além de nosso esquecimento tão ‘cultivado’, o que foi a *ποίησις* para os gregos da ‘grande época’” (LACOUE-LABARTHE, 2010, p. 205). Por isso, o termo *Dichtung* se apresenta no pensamento heideggeriano como a versão alemã do que quer dizer a *ποίησις* grega, que é o poema originário, o narrar inaugural (*sagen*), de forma que a poesia (*Poesie*) é o narrar no sentido estrito, isto é, em alemão há a possibilidade de diferenciar a *Dichtung* enquanto *ποίησις* e a *Poesie* enquanto expressão e simultânea guarda do impulso originário. Na nota à tradução portuguesa feita por Idalina Azevedo e Manuel António de Castro, estes concordam com Emmanuel Carneiro Leão, para quem a conjunção dos verbos *denken* e *dichten* tem um significado profundo e essencial, dificilmente expresso na tradução para o português. Nesse sentido, as palavras portuguesas “poesia”, “poetar” e “poeta” que pretendem traduzir o que Heidegger quer dizer com *Dichtung* (poesia), “*dichten*” (poetar) e *Dichter* (poeta) não dão conta de expressar o seu real significado. *Dichtung* tem raiz no verbo latino *dictare*, que por sua vez se forma a partir do verbo *dare*. Sendo assim, *Dichtung* ao mesmo tempo em que é o narrar inaugural (*sagen*, correspondente do verbo latino

se pré-descobrimo enquanto ela se prefigura no traço (*Riss*) que dá surgimento à figura (*Gestalt*)” (HAAR, 1985, p. 196). Trata-se, pois, na arte cuja essência é *ποίησις*, do produzir (*dichten*) e simultâneo projetar iluminante da verdade (*des lichtenden Entwerfens der Wahrheit*).

A verdade, como clareira e velamento do ente, acontece na medida em que ela é poetizada (*gedichtet*). Toda arte é em essência *ποίησις* (*Dichtung*), como o deixar-acontecer o advento da verdade do ente como tal. A essência da arte, em que se baseiam sobretudo a obra de arte e o artista, é o pôr-se-em-obra da verdade (*Sich-ins-Werk-setzen der Wahrheit*). A partir da essência poetizante (*dichtenden Wesen*) da arte acontece que ela fixa (*aufschlägt*) um lugar aberto no meio do ente em cuja abertura tudo é diferente do habitual. Em virtude do projeto do desvelamento do ente, posto na obra, que se lança (*sich zu-werfenden*) sobre nós, todo habitual e o precedente (*Gewöhnliche und Bisherige*) se torna não-ente através da obra. Este perdeu a habilidade de dar e manter o ser como medida. Nisso está o estranho, que a obra não atua, de maneira alguma, no ente existente até agora, por meio de relações de causa e efeito. O efeito da obra não consiste em um atuar (*Wirken*). Ele se baseia numa mudança do desvelamento do ente que acontece a partir da obra e isto quer dizer: do ser (GA 5, pp. 59-60).

A arte como o pôr-se-em-obra da verdade é o dar-se da verdade, de modo que a essência da arte é *ποίησις*, a qual é muito diferente da mera invenção criativa de um sujeito, que sempre se baseia, em alguma medida, em algum ente que já existe sabe-se lá onde. Enquanto essencialmente *ποίησις*, a arte põe uma abertura originária na qual todo ente previamente existente perde o sentido, pois a doação da verdade nada mais é que o evento originário no qual se instaura simultaneamente a clareira e o velamento, onde o ente se desvela e o ser se vela originariamente. A *ποίησις* apresenta-se, aqui, como um evento co-originário à própria clareira. Assim, tudo que é habitual e ordinário cede lugar ao extraordinário que surge através da arte. Nesta, o desvelamento do ente se dá originariamente, por isso seu efeito não pode ser o de uma causa e sim o de origem, de uma criação a partir do nada, isto é, do destinar-se do ser.

O fato de a *ποίησις* em sentido amplo ser a essência da arte: da arquitetura, da escultura e da música não significa que estas formas de arte se fundam ou derivam da poesia no sentido restrito. Ora, a poesia, assim como aquelas artes, é apenas um modo de desvelamento da verdade. Isto é, a *ποίησις* enquanto essência da arte deve estar intimamente relacionada à *ἀλήθεια*, somente assim se compreende a sua originariedade e amplidão, da qual

dictare) é a doação de sentido (*ποίησις*, que por sua vez provém do verbo *ποίην* e corresponde ao latino *dare*). Acataremos a sugestão de traduzir o substantivo *Dichtung* por *ποίησις*, portanto, doravante utilizaremos este último quando nos referirmos à *Dichtung* no sentido heideggeriano (Ver a nota 8 da tradução portuguesa do ensaio *A Origem da Obra de Arte*, citada nas referências).

a poesia faz parte como obra de linguagem. “Não obstante, a obra de linguagem (*Sprachwerk*), a ποίησις no sentido estrito, tem um lugar distinto no todo das artes” (GA 5, p. 61). Tal como é apresentada no ensaio, a ποίησις tem uma amplidão que o próprio filósofo se questiona se a arte, em todos os seus modos, da arquitetura até a poesia (*von der Baukunst bis zur Poesie*) esgota a sua essência (GA 5, p. 62). No que diz respeito à poesia e ao seu lugar privilegiado no todo das artes, isso se deve ao fato de que a poesia faz uso da linguagem originária, que antes de ser uma expressão oral e escrita do que deve ser anunciado é um primeiríssimo (*allererst*) trazer “o ente como um ente para o aberto” (GA 5, p. 61). Isto é, a linguagem (*Sprache*) nomeia o ente e assim o traz para a palavra e para a manifestação. Na medida em que nomeia o ente no seu ser, a linguagem é o que Heidegger denomina de narrar inaugural (*das entwerfende Sagen*). Nesse caso, a essência da arte enquanto ποίησις (*Dichtung*) é também linguagem originária (*Sprache*) e narração originária (*Sage*), o que, segundo Lacoue-Labarthe, remete ao verbo *sagen* e, por conseguinte, à antiga *saga*, de forma que *Sage* traduz μυθος (fábula), o que significa que o poema é a *Sage* (o mito) do ente. Lacoue-Labarthe diz que isso revela que, ao contrário do que se convencionou aceitar ao longo da tradição, μυθος e λόγος não se opõem, pelo contrário, a essência do dizer poético é dizer o aberto, o espaço de jogo da disputa ente mundo e terra, que é o mesmo que o sagrado enquanto lugar de proximidade e distanciamento dos deuses. “Presença e retiro do divino, essa é a raiz do antagonismo da disputa. E isso é o que ocupa à poesia, à μυθο-ποίησις” (LACOUÉ-LABARTHE, 2010, pp. 221-222).

A poesia, enquanto linguagem originária (*Ursprache*), antes de ser cantada pelo poeta o condiciona, de modo que este nada mais faz que repetir o que a língua traz silenciosamente para o aberto. De acordo com Michel Haar, em Heidegger a poesia torna manifesto o evento da separação entre o aparente e o não-aparente, de modo que nomear uma flor é saudar o surgimento primordial da flor ela mesma no mundo, é tornar sensível a flor como ela se apresenta. Isto é, há uma co-originariedade entre a vinda do ente ao mundo e o dizer poético (HAAR, 1985, pp. 222; 227-228). Trata-se, aqui, com a linguagem poética enquanto narração originária, de outra forma de nomear o λόγος, tão originário quanto a ἀλήθεια. O narrar inaugural é ποίησις, que narra a disputa originária entre o desvelamento e o velamento, da verdade enquanto ἀλήθεια. Por isso, essa linguagem “é o conceber desse narrar inaugural (*Sagen*), que na preparação do dizível (*Sagbaren*), o indizível (*Unsagbare*) como tal é simultaneamente trazido para o mundo” (GA 5, pp. 61-62). Porque a linguagem é o acontecimento no qual o ente é trazido para o aberto, a poesia é “a ποίησις em sentido mais restrito, a mais originária ποίησις (*ursprünglichste Dichtung*) em sentido essencial” (GA 5, p.

62). A poesia constitui-se da linguagem originária, que por sua vez conserva a essência da *ποίησις*, por isso a poesia tem um privilégio em relação às demais artes. Com efeito, a arquitetura, a escultura e a pintura acontecem no que já se abriu a partir do narrar inaugurante. Embora sejam modos próprios pelos quais a verdade se encaminha para a obra, portanto regidas pelo aberto, as demais artes “são sempre modos próprios de um poetizar dentro da clareira do ente, que já está acontecendo na linguagem e é ignorado” (GA 5, p. 62).

Há uma interdependência entre a salvaguarda e a *ποίησις* como fundação da verdade, entretanto, “a fundação (*Stiftung*) é realmente vigente apenas na sua salvaguarda. Assim, a cada modo do fundar, corresponde um do salvaguardar” (GA 5, p. 63). A fundação tem um triplo sentido: fundar como doar, fundar como fundamentar e fundar como iniciar (originar), este último é o modo de fundar próprio da arte. De fato, se a essência da arte é a *ποίησις* e a essência desta é a fundação da verdade, a arte é, em última instância, a fundação da verdade. Contudo, a fundação da verdade que ocorre na arte nada tem a ver com o ente disponível. “A fundação é um excesso (*Überfluss*), uma doação (*eine Schenkung*)” (GA 5, p. 63). Se existe uma proveniência para a fundação enquanto doação, essa deve ser a terra que enquanto é a que se fecha é também onde se funda tudo que é. Entretanto, a terra enquanto a que se fecha constantemente, sendo apenas entre-vista na obra de arte, não pode ser confundida com a terra no sentido meramente material, mas sim enquanto *φύσις*, que se desvela no ente enquanto tal e se oculta no ente no seu todo.

Trata-se, aqui, de uma retificação da noção tradicional de fundamento substancial, extático e permanente. Por fechar-se constantemente, a terra se apresenta como esse fundamento que a tudo funda, mas é irrepresentável e inapreensível. “Por isso, todo o entredoadado (*Mitgegebene*) ao ser humano no projeto precisa ser trazido para fora do fundamento fechado e expressamente posto sobre este. Somente assim ele é fundamentado como o fundamento que suporta” (GA 5, p. 63). Já ressaltamos, mas vale lembrar, que de acordo com a nossa tese, a terra que a tudo funda, mas que não pode ser apreendida, seja pela representação, seja pela percepção sensível, sendo manifesta apenas na obra de arte e mesmo assim como aquela que está em constante luta com o mundo (abertura), caracteriza-se senão como o próprio mistério, o velado do ser, da *φύσις* (enquanto ente na totalidade) e da *ἀλήθεια*, pelo menos como seu sinônimo. Isto é, a terra, enquanto caracterizada pelo fechamento, é o eco do velamento originário constitutivo da clareira originária, que mantém com ele a disputa originária (*Ur-Streit*). Portanto, ao se opor ao fundamento enquanto substância, a terra remete ao mistério do abismo, ao sem fundamento que é a clareira. Em relação à *ποίησις*, que é a essência da arte na qual a verdade originária enquanto disputa entre clareira e velamento é

manifesta, por também constituir-se da narração originária, da linguagem originária que traz o ente para o aberto, própria da poesia, pode-se dizer que esta última, na medida em que narra originariamente a disputa originária, é uma narrativa, uma fábula, um *μῦθος*, co-originário ao *λόγος*, sobre o mistério do ser, sobre velado que, na disputa originária, se opõe à clareira.

Sendo assim, a verdade originária não é um fundamento, mas a fundação no triplo sentido de um haurir, de uma doação, de um pôr o fundamento a partir do nada, uma vez que não se dá a partir de nenhum ente pré-existente. “Porém, ele nunca vem do nada na medida em que o projetado através dele é apenas a disposição retida (*vorenthaltene Bestimmung*) do próprio ser-aí histórico” (GA 5, p. 64). Isto é, se existe um ponto de partida para a fundação da verdade é o projeto do ser-aí histórico, que por sua vez se funda na abertura, o que significa o mesmo que dizer que a fundação da verdade se dá a partir do nada. Esboça-se aqui o *Ereignis* enquanto acontecimento apropriador, no qual ocorre a originária co-pertença de seer e ser-aí, cuja proveniência é o nada. Isto é, o dar-se do ser (*es gibt Sein*) e a abertura que é o ser-aí é um acontecimento único, histórico e finito. No fim das contas, o que Heidegger pretende é ressaltar o caráter da arte, em especial da poesia, como aquela por meio da qual se pode reiniciar a história do Ocidente. Isto é, o que ele propõe é a possibilidade de o novo início, enquanto evento originário da verdade, se dar na contemporaneidade através da arte⁷³. Entretanto, como se verá adiante, isso é somente uma possibilidade vislumbrada, uma vez que o domínio da técnica e da estética moderna torna cada vez mais difícil esse reinício, restando apenas a preparação para ele enquanto possibilidade. A propósito, é isso que o filósofo dirá nas *Contribuições* - que nos encontramos ainda na preparação para o salto no acontecimento apropriador, a partir de onde é possível o outro início.

(...) O início autêntico é sempre como salto um salto-prévio, no qual tudo que está por vir, embora como algo velado, já se acha traspassado (*übersprungen*). O início já contém encoberto o fim. O início autêntico, naturalmente, nunca tem o caráter de início do primitivo (*Anfängerhafte des Primitiven*). O primitivo é sempre sem futuro, porque é destituído do salto e da vantagem inicial que doam (*schenkenden*) e fundamentam (*gründenden*). Ele não pode dispensar a nada fora de si, porque não contém nada senão aquilo em que está preso (GA 5, p. 64).

⁷³ Ainda assim, de acordo com Lacoue-Labarthe - que depois de comentar uma passagem de *Introdução à metafísica* na qual Heidegger diz que cada vez que a arte advém, dá-se um início (*Anfang*), a História começa ou se refunde de novo -, diz que o pensamento da História sempre se fundou na relação entre *τέχνη* e *φύσις*, natureza e história, por isso, tanto Kant quanto Hegel e Nietzsche e por último Heidegger, quando pensam a história o fazem amparados pelo pensamento da arte, o que significa que o pensamento da história pressupõe sempre uma mimetologia (LACOUÉ-LABARTHE, 2010, p. 220). A propósito, essa é a tese de Lacoue-Labarthe, a de que há, secretamente, uma “imitação” do que fora a manhã grega no pensamento de Heidegger sobre o outro início para a história do Ocidente, portanto, não se pode dizer que existe uma total rejeição heideggeriana da *μίμησις*.

Segundo Heidegger, se se desconsidera o início como característico da φύσις enquanto “vigor dominante que brota e permanece”, tende-se a tomá-la, assim como ao próprio início, no sentido hodierno de natureza, tal como a física moderna e, por conseguinte, do início no sentido do princípio de um processo contínuo. Nesse caso, o início da filosofia grega é concebido a partir do vocábulo latino “primitivo”, o que faria dos gregos um povo primitivo frente aos quais a ciências modernas progrediram infinitamente (GA 40, p. 17). Pelo contrário, o início autêntico já contém a plenitude da disputa originária, o que significa que traz o fim potencialmente em si. Já o início primitivo não tem futuro e nem um fim. Isto é, o início autêntico é um evento finito e pleno que contém em si tudo que pode vir a acontecer. Por isso, a arte enquanto início e fundação provoca e instiga a disputa originária da verdade. Heidegger defende a tese de que a arte como a fundamentação para o ente enquanto tal e no seu todo se deu primeiramente no mundo grego e a partir de então se estabeleceu o paradigma do ser no Ocidente, que foi se configurando dos mais variados modos ao longo da história. Ou seja, o esquecimento do ser, ocorrido ainda na aurora grega, ocasionou também o esquecimento da arte como aquela que, por ser o pôr-se-em-obra da verdade, se apresenta como fundação no sentido do início, onde o ente enquanto tal (o desvelado, o mundo) e o ente no todo (o velado, a terra) são fundamentados na abertura.

Independentemente do momento histórico, a arte funda uma época, no sentido de iniciar. “Sempre que a arte acontece, isto é, quando há um início, surge um impulso (*Stoss*) na história, então a história inicia ou volta a iniciar” (GA 5, p. 65). Se por ventura a arte não é concebida como aquela que instiga e manifesta a disputa entre mundo e terra, como a que põe-em-obra a verdade enquanto desvelamento e velamento, isso se dá devido ao esquecimento do ser e ao predomínio da metafísica, na qual se funda a estética moderna. Se no *Discurso de reitorado* a ciência moderna se apresenta como uma radicalização do esquecimento do ser, diante do qual o filósofo propõe um retorno ao primeiro início grego da história do Ocidente, no qual a ciência, ao contrário da ciência moderna, consiste num saber originário, sendo mesmo similar à filosofia e radicado no desvelamento do ente, pode-se dizer que no ensaio sobre *A Origem da Obra de Arte* a arte assume o lugar que era da ciência no discurso de 1933, de modo que agora é na arte que se funda o político. O ser-aí histórico de um povo passa a ser iniciado com a arte, cuja essência é a verdade originária, que por sua vez se manifesta historicamente na arte (GA 5, p. 66).

De fato, no pensamento de Heidegger sobre a arte a partir de 1934 há uma continuidade do que ele pensara no *Discurso de reitorado* em 1933, sobre a relação entre filosofia e política, porém, agora a partir de sua fundamentação na arte enquanto co-originária

à τέχνη. Ou seja, na ontologia heideggeriana da arte, presente no ensaio de 1935 e contemporânea ao escrito sobre *Hölderlin e a Essência da Poesia*, se encontra uma tentativa do filósofo de encontrar a solução para a situação política da Alemanha na época. O outro início para a história da filosofia no Ocidente deve se dar a partir da arte, mais especificamente da poesia e do pensamento do ser. A própria questão sobre o ser do ente enquanto tal, levantada a partir da ἀλήθεια, ou seja, da ποίησις, cuja linguagem originária tem o poder de trazer o ente para o aberto, trata-se do acontecimento inicial por excelência, de modo que a própria política nele se funda.

A crítica à estética moderna e a constatação do declínio da “grande arte” (*große Kunst*) que Heidegger compartilha com Hegel, embora sua concepção de arte seja diversa da deste último, está implícita no decorrer do texto e é apresentada no posfácio. Entretanto, com sua ontologia da arte, cujas bases são lançadas no ensaio, Heidegger busca uma solução para tal declínio, uma prova disso são as questões que ele levanta no penúltimo parágrafo do texto e que buscam saber até que ponto concebemos a arte como o pôr-se-em-obra da verdade e até que ponto a concebemos como uma manifestação da cultura. “Estamos, em nosso ser-aí histórico, no originário (*Ursprung*)? Nós sabemos, ou seja, observamos a essência do originário? Ou em nossa relação com a arte somente nos referimos ainda aos nossos conhecimentos eruditos do passado?” (GA 5, p. 66). No desenvolvimento posterior de sua reflexão sobre a arte Heidegger não dá a entender que a arte como o pôr-se-em-obra da verdade aconteça efetivamente em nossa época, deixando essa questão sempre em aberto.

No entanto, logo depois, no último parágrafo do ensaio, Heidegger cita o poeta Hölderlin em “cuja obra os alemães ainda precisam insistir” (GA 5, p. 66). Isso significa, pois, que a existência espiritual e histórica do povo alemão precisa ser reiniciada a partir da arte e sua capacidade de instaurar um povo, uma língua. Entretanto, não se trata de toda a forma de arte, mas sim da poesia, cuja proeminência em relação às demais formas de arte foi ressaltada no ensaio. Se os desdobramentos posteriores da ontologia da arte heideggeriana lançada nesse período não dão sinais de que a arte seria a salvação para a situação em que nossa época se encontra, não significa que Heidegger não apostasse na poesia e no pensamento como o que prepararia o outro início. Isso ele mesmo afirma em *Der Spiegel*, quando diz que a solução para a realidade atual não pode vir de nada propriamente humano, de modo que o que nos resta é preparar, “no pensamento e na poesia (*im Denken und Dichten*) uma prontidão (*Bereitschaft*) para a manifestação do deus ou para a ausência do deus em declínio” (GA 16, p. 671). Tal afirmação vem logo depois de dizer que a literatura atual é “destrutiva”, no sentido de que contribui ainda mais para o desenraizamento do homem, isto

é, para o domínio da técnica moderna. Ou seja, a arte contemporânea, para Heidegger, por ser tributária da estética moderna, está estritamente relacionada à com-posição, por isso ele compactua com Hegel, embora por outro viés, a morte da grande arte. Nesse caso, não se pode negar que o pensamento político de Heidegger depois de 1935 gira em torno da arte, na medida em que esta é co-originária à τέχνη. A essência do político é a História (*Geschichte*) e a essência da História é a τέχνη, ou seja, pensamento e poesia (*Denken und Dichten*), não arte, senão pensamento e poesia em sua conexão originária essencial, de modo que é a poesia de Hölderlin que pensa tal conexão originária (LACOUÉ-LABARTHE, 2010, p. 212). Com efeito, a menção ao deus como aquele cuja vinda ou fuga é preparada pelo pensamento e pela poesia é visivelmente uma influência de Hölderlin. Aliás, tanto nas *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador* quanto em *A questão da técnica*, as referências implícitas e explícitas ao poeta pensante serão recorrentes, o que demonstra a dívida heideggeriana para com a poesia de Hölderlin quando pensa sobre o outro início.

Em relação à continuidade da busca de uma fundamentação para o político na ontologia heideggeriana da arte, algo semelhante é defendido por Irene Borges Duarte, que em seu comentário demonstra a ligação entre as linhas mestras do ensaio de 1935 e o pensamento ulterior de Heidegger sobre a arte, em oposição à tese de Otto Pöggeler, para quem a fase do pensamento heideggeriano que se segue ao período de reitorado nada mais é que uma fuga da realidade política, mediante uma atitude “romântica”, sem atingir o próprio fenômeno em questão, portanto, devendo ser reformulado posteriormente (BORGES-DUARTE, 2019, p. 42). Não obstante o fato de no pensamento do Heidegger tardio haver uma continuidade e evolução do que fora estabelecido sobre a arte em 1935, a autora aponta nos textos de 1966 *Der Spiegel* e de 1969 *A Arte e o Espaço* uma suspensão de juízo feita pelo filósofo em relação à arte e a literatura contemporâneas (BORGES-DUARTE, 2019, pp. 72-73). A tese da Irene é a de que a meditação sobre a arte tem a ver com a busca de resposta à ideologia do nazismo, de modo a elucidar as raízes do processo que nele culmina. Tese essa que está, em alguma medida, de acordo com a de Philippe Lacoue-Labarthe. Nesse caso, ambos contestam a tese de que a filosofia da arte esboçada por Heidegger seja algo inconsistente e desvinculada da realidade política em que se encontrava.

Para o que propomos com nossa investigação, o mistério enquanto o velamento/retraimento do ser está implícito no pensamento heideggeriano sobre a arte pelo fato de esta estar em consonância com a tese da verdade originária como essencialmente constituída de desvelamento do ente e velamento do ser, lançada na conferência *Da essência da verdade*. Nela, vimos que a verdade originária (clareira), em sua essência, constitui-se

necessariamente da não-verdade, do velamento, que é o mistério originário. Isso significa que a ambivalência própria da φύσις, que se apresenta como ente enquanto tal (desvelado) e ente no todo (velado), corresponde à ambivalência da ἀλήθεια, que enquanto desvelamento requer o velamento, λήθη. O que ocorre na arte como o pôr-se-em-obra da verdade enquanto esta é constituída dessa ambivalência é que, na disputa entre mundo e terra manifesta na arte, essa ambivalência é passível de ser apreendida de algum modo, de forma que o mistério, o velamento originário que ecoa na terra (φύσις enquanto ente na totalidade) encontra um modo no qual pode ser entrevisto, mas nunca, segundo Heidegger, apreendido como um ente enquanto tal ou como um objeto. Sendo assim, a grande arte, tal como a que Heidegger expõe no ensaio, apresenta-se como um modo de aproximar-se do mistério. Porém, como o declínio da grande arte parece não encontrar um alento na arte contemporânea, o aproximar-se do mistério, embora seja possível por meio da arte, mais especificamente da poesia, se apresenta como uma possibilidade bem remota.

Em relação ao objetivo que este capítulo se propõe, podemos ver que o declínio da grande arte é coetâneo ao declínio da noção grega de τέχνη, isto é, ambos se iniciam ainda na aurora grega, mas têm na modernidade o seu acabamento. Em relação à τέχνη grega, cuja essência é ofuscada pela técnica moderna, que assim como a estética moderna é tributária da metafísica, esperamos elucidar na análise da conferência sobre *A questão da técnica*.

No entanto, no ensaio de 1935 pode-se notar que tanto a τέχνη como a arte na acepção grega são intimamente relacionadas com a verdade enquanto desvelamento, enquanto clareira que luta constantemente com o velamento originário que é o próprio o mistério. Nesse caso, o domínio da com-posição enquanto essência da técnica moderna pode ser considerado como um afastar-se do mistério, da verdade enquanto desvelamento e velamento. Resta-nos, então, encontrar uma possibilidade de aproximarmo-nos do mistério, diante do predomínio da técnica moderna que, de acordo com o que vimos, interfere até mesmo na criação artística.

3.6 O surgimento da questão sobre a essência da técnica moderna

Se no *Discurso de reitorado* Heidegger tenta se distanciar ou mesmo suprimir a técnica moderna em favor da técnica e da ciência na acepção grega, a partir da segunda metade dos anos 30 a leitura de Nietzsche o levará a estabelecer uma relação entre a vontade de poder e o primeiro início grego da filosofia ocidental. Heidegger passará a fazer uma distinção entre o *primeiro início* e a *origem* do pensamento do ser. Isso lhe permitirá conceber a possibilidade de uma exposição à origem do pensamento do ser sem se submeter à força

inicial da filosofia, portanto, trata-se agora de uma resposta ao chamado ou à incitação da origem, o que tornará possível um pensamento “mais inicial” (*anfänglicher*) que o pensamento grego. Isto é, surge a possibilidade do “outro início” do pensamento da presença diferente do primeiro início, portanto livre de sua herança presente na metafísica das forças *em geral*, cuja fase final é a técnica moderna (LOPARIC, 1996, p. 121-122).

Para levar a cabo esse outro início mais originário é necessário superar o primeiro início e seus desdobramentos. Isto é, a técnica moderna enquanto fase final da metafísica das forças, que Heidegger passa a associar à força do primeiro início, precisa ser questionada em sua essência. Segundo Loparic, a primeira vez que Heidegger levantou a questão sobre a essência da técnica moderna foi no texto de 1937, *Die Bedrohung der Wissenschaft*, no qual ele escreve:

(...) A *téchne* abre e nos entrega a verdade do ente, torna o ente enquanto ente acessível; mas, ao mesmo tempo, ela, por necessidade, não deixa mais que o ente cresça e o coloca totalmente sob o seu domínio – pelo que fica simultaneamente *aniquilada* a verdade. (...) Mas, o que é o essencial da ‘técnica’ de hoje? (HEIDEGGER, 1937, apud, LOPARIC). É precisamente essa pergunta que abre o caminho para a meditação tardia de Heidegger sobre a essência não técnica da técnica e sobre o ultrapassamento da metafísica (LOPARIC, 1996, p. 122).

Entretanto, será no texto *A época das imagens de mundo*, de 1938, que Heidegger irá expor de forma mais elaborada a ligação que existe entre o saber metafísico e a técnica moderna. A ciência moderna, paradoxalmente, se apresentará como estando a serviço da técnica. Isto é, a técnica moderna em sua essência não se caracteriza como uma instrumentalização aplicada à ciência, pelo contrário, a ciência está a serviço da essência da técnica, que, enquanto sinônimo da vontade de poder, domina a ciência.

A ciência pertence às manifestações essenciais da época moderna (*Neuzeit*). A tecnologia da máquina (*die Machinentechnik*) é uma manifestação de nível igualmente importante. Entretanto, não se deve interpretá-la mal, como simples aplicação matemática da ciência natural moderna (*der neuzeitlichen mathematischen Naturwissenschaft*) à prática. A tecnologia da máquina é em si uma transformação autônoma da prática, de tal modo que ela inicialmente exige este emprego da ciência natural matematizada. A tecnologia da máquina permanece, até agora, a decorrência mais visível da essência da técnica moderna, que é idêntica à essência da metafísica moderna (GA 5, p. 75).

Com o que denomina de “tecnologia da máquina”, Heidegger quer mostrar uma proeminência da técnica moderna em relação à ciência. Ambas são manifestações da época moderna, mas a técnica ganha (ou já possuía?) uma autonomia frente à ciência, frente ao sujeito, de modo que pode ser comparada à essência da metafísica moderna. O que entende

por tecnologia da máquina pode ser considerado o embrião do que virá a público em 1949 sob o título *Ge-stell*, como a essência da técnica moderna.

Essa essência da técnica moderna é metafísica e embora seja fruto da época moderna, portanto mantendo uma peculiaridade própria dessa época, não podendo ser comparada às épocas anteriores nem às posteriores, pode-se se dizer dela que é consequência da metafísica iniciada com Platão. Pois “[n]a metafísica se consoma a reflexão sobre a essência do ente e uma decisão sobre a essência da verdade” (GA 5, p. 75). Com efeito, com Platão se inicia, segundo Heidegger, uma priorização do ente enquanto tal e um esquecimento do ente na totalidade e, por conseguinte, do ser. Com isso ocorre uma mudança na essência do ente e consequentemente na essência da verdade. Heidegger quer mostrar que em Descartes isso é transformado e a novidade por ele trazida é o surgimento do sujeito como o fundamento para a verdade sobre o ente.

Para tanto, levanta a questão sobre o fundamento metafísico da ciência moderna, a partir do qual pretende chegar à essência da época moderna. A busca do fundamento metafísico para a ciência moderna não pode ser feita comparando a ciência grega (anterior a Platão e, portanto, à metafísica) com a “ciência” moderna, de modo que esta se pretenda mais “exata” que aquela. Isto é, não se pode dizer que houve um progresso da ciência moderna em relação à grega, pois se trata de modos diametralmente distintos de conceber o ente. “Assim, se quisermos compreender a essência da ciência moderna, então nós devemos antes nos livrar do hábito de diferenciar a ciência moderna de modo simplesmente gradual, da perspectiva do progresso” (GA 5, p. 77).

A principal característica da ciência moderna é a pesquisa, o que implica em fazer experimento, para o que é decisivo que “comece com base em uma lei (*eines Gesetzes*)” (GA 5, p. 81). Com efeito, a *doctrina* e a *scientia* medieval, assim como a ἐπιστήμη grega não são experimentais, o que significa que elas não são ciência na acepção moderna. Se no *Discurso de posse*, ao citar Ésquilo para demonstrar como na antiguidade grega já era pressuposta uma hierarquia entre a “prática originária” e a teoria, ambas fundadas no desvelamento do ente, no texto de 1938 esse tema é retomado de modo a mostrar que a técnica moderna se serve do experimento para dominar o ente. Porém, essa pretensa dominação do ente através da exploração é feita em função de algo superior, a essência da técnica moderna, que é metafísica. No texto de 1953, *A questão da técnica*, Heidegger retoma essa questão dizendo que desde os pré-socráticos até Platão a τέχνη ocorria juntamente com a palavra ἐπιστήμη. “Ambas as palavras são denominações para o conhecimento no sentido mais amplo” (GA 7, p. 14). Isto porque o conhecimento, seja teórico ou prático, é uma espécie de desvelamento.

Segundo Heidegger, foi Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* VI c, 3 e 4 que distinguiu a ἐπιστήμη da τέχνη justamente no tocante àquilo que diz respeito ao modo em que ambas descobrem. No entanto, no texto de 1938 Heidegger quer mostrar a ciência e a técnica moderna como a última fase da história da metafísica. O fato de a época moderna ter características próprias não a isola da história da metafísica, mas a apresenta como o seu último estágio. Com o que ele denomina de “exploração” (*Betrieb*), há uma atenção ao ente, um projeto voltado para uma esfera de objetos, o que exige adoção de medidas, rigor e correção dos resultados. Isto é, todos os elementos que compõem a “exploração” não são, de forma alguma, consequências externas ao trabalho de pesquisa. “Pelo contrário, elas são antes o sinal, vindo de longe e ainda não compreendido amplamente, de que a ciência moderna começa a entrar no capítulo crucial da sua história (*beginnt in den entscheidenden Abschnitt ihrer Geschichte einzutreten*). Apenas agora ela toma posse da sua essência própria e total” (GA 5 p. 84). A essência da técnica moderna é metafísica e de alguma forma determina a ciência.

Na época moderna ocorre uma mudança essencial no homem, que passa a se distinguir pela capacidade racional e operacional. O homem enquanto pesquisador impõe-se “necessariamente no âmbito da configuração essencial do técnico (*Technikers*), no sentido essencial” (GA 5, p. 85). A razão, própria do sujeito, estabelece a verdade sobre o ente através da representação, que é a principal característica da metafísica moderna, levando assim à operação e experimentação, que por sua vez estão em função da técnica. Sendo assim, a própria essência do homem se torna técnica, pois a razão enquanto capacidade de representação é colocada a serviço da técnica moderna, cuja essência não técnica determina, de modo ainda obscuro, essa mudança na relação do homem com a natureza. A própria pesquisa tem um método de aplicação da ciência. “As verdadeiras forças essenciais da ciência moderna incidem imediatamente (*unmittelbar*) e inequivocamente (*eindeutig*) na exploração” (GA 5, p. 85).

Heidegger quer demonstrar que o caráter específico da ciência moderna é a pesquisa, ou seja, a essência da ciência moderna exige a especialização, a qual requer um método adequado e rigoroso para cada âmbito individual da ciência. Tal método contribui para a exploração organizada. Temos, assim, uma interdependência entre pesquisa e rigor, método e exploração organizada, os quais constituem a essência da ciência moderna. A transformação da ciência em pesquisa é fundamentada na concepção metafísica do ente e, conseqüentemente, no conceito metafísico de verdade. Isto é, há uma relação intrínseca entre a essência da ciência moderna e a metafísica tradicional (GA 5, p. 86). Esta última privilegiou

o desvelado, o ente enquanto tal em detrimento do desvelamento e, conseqüentemente, do ente em sua totalidade. A modernidade herda esse modo de conceber o ente, o que favoreceu o surgimento do sujeito moderno que passa a ser o fundamento da verdade sobre o ente e este passa a ter o caráter de objetividade. A pesquisa nada mais é que isso, esse dispor do ente representável como objeto. “Somente é válido como existente o que deste modo se torna objeto. Apenas acontece ciência como pesquisa quando o ser dos entes é buscado em tal objetividade (*Gegenständlichkeit*)” (GA 5, p. 87).

Ao definir a essência da ciência moderna como a pesquisa, Heidegger nos dá, nesse texto, os primeiros sinais da caracterização do ente enquanto algo dis-posto, passível de ser contabilizado, armazenado, isto é, como algo disponível. Sendo assim, mediante a caracterização do ente como disposto, que nada mais é que um desdobramento da prioridade concedida ao ente enquanto tal pela metafísica tradicional, pode-se dizer que a essência da ciência moderna como pesquisa remete à metafísica tradicional, o que levará a uma reflexão sobre a essência da técnica moderna como também fundada na metafísica tradicional e supostamente anterior à ciência enquanto pesquisa, de forma que a matemática e a física modernas já estão a serviço da essência da técnica moderna e não o contrário.

Em *A questão da técnica*, ao justificar a necessidade de se perguntar pela essência da técnica moderna como não sendo nada de técnico, Heidegger retoma essa relação entre a física e a matemática e a técnica moderna, de forma que esta se apoia naquelas. “Contudo, a técnica moderna só se pôs em marcha assim que ela pôde se apoiar nas ciências exatas da natureza” (GA 7, pp. 22-23). Ou seja, de acordo com a perspectiva historiográfica, as ciências matemáticas da natureza surgiram quase dois séculos antes da técnica moderna. No entanto, Heidegger chama a atenção para o fato de que há, na verdade, uma relação de interdependência entre a ciência e a técnica modernas, pois “a física moderna, como ciência experimental, depende de aparelhagens técnicas e do progresso da construção de aparelhos” (GA 7, p. 15). Contudo, o que importa é encontrar o fundamento dessa recíproca dependência, isto é, deve-se perguntar: “de que essência é a técnica moderna, na medida em que ela pode utilizar as ciências exatas da natureza?” (GA 7, p. 15). Já em 1938 Heidegger começa a levantar a tese de que a essência da técnica moderna é metafísica e tem sua máxima expressão na metafísica da vontade de poder, o que é decorrente do aprofundamento da leitura de Nietzsche.

(...) A ciência moderna como pesquisa só ocorre quando, e apenas quando, a verdade se transforma em certeza da representação (*des Vorstellens sich gewandelt hat*). Na metafísica de Descartes, pela primeira vez, os entes são determinados como

objetividade da representação e a verdade como certeza da representação (...). A totalidade da metafísica moderna, inclusive Nietzsche, mantém-se na interpretação do ente e da verdade iniciadas (*angebahnten*) por Descartes (GA 5, p. 87).

O fato de a ciência enquanto pesquisa ser uma manifestação essencial da época moderna nos leva a concluir que a metafísica tradicional, enquanto fundamento da pesquisa moderna, também constitui a essência da época moderna. Por isso, o fundamento essencial da época moderna não pode ser exclusivamente apreendido a partir da libertação do homem moderno em relação ao medieval e ao antigo. O alcance do fundamento metafísico da época moderna está na “inter-relação (*Wechselspiel*) necessária entre subjetivismo e objetivismo. Contudo, precisamente este determinar recíproco aponta em direção a acontecimentos mais profundos” (GA 5, p. 88). O sujeito fundamenta o objeto e este, de certa forma, torna possível o sujeito como fundamento, mas essa inter-relação, segundo Heidegger, se funda em algo mais essencial, mais originário. Isto é, o sentido oculto do que caracteriza a época moderna enquanto fundada na metafísica deve ser buscado em algo que supostamente a condiciona, porém, não é representável, não é metafísico. Heidegger chama a atenção, aqui, para a necessidade de se pensar a partir da abertura, onde o evento originário da diferença entre o ser e o ente se dá, onde o desvelamento do ente enquanto tal pressupõe o ocultamento do ente em sua totalidade, o ser, o mistério.

Para desenvolver esse tema, Heidegger faz uma exposição de como e porque a modernidade se caracteriza como a época da imagem de mundo, bem como somente a modernidade pode ser caracterizada como tal. Simultaneamente à transformação do homem como o centro de referência do ente enquanto tal ocorre a mudança na caracterização do ente em sua totalidade. Para percebermos essa mudança devemos ter em conta o que significa “mundo” e “imagem”. “O que é isto: uma imagem de mundo (*Weltbild*)? Evidentemente, uma imagem do mundo (*ein Bild von der Welt*). Mas o que significa, aqui, mundo? O que significa imagem? O mundo permanece aqui como designação do ente no todo” (GA 5, p. 89). Ou seja, enquanto época da imagem de mundo, a modernidade é onde o ente em sua totalidade é compreendido como imagem. Não se trata, contudo, de fazer uma imagem, um retrato do ente na sua totalidade (o que seria impossível!), mas sim de apreender o ente em sua totalidade como aquilo em meio ao qual estamos imersos. Se o mundo quer dizer o ente em sua totalidade, conceber este mundo como imagem significa que estamos na imagem do mundo, que o apreendemos como aquilo pelo qual nos orientamos e que se encontra à nossa frente. Isto é, a imagem do mundo deve ser entendida como o mundo concebido como imagem.

(...) O ente no todo agora é tomado de modo que ele é primeiramente e simplesmente ente na medida em que é posto pelo homem que o representa e produz (*vorstellend-herstellenden*). Onde quer que ocorra uma imagem de mundo, consuma-se uma decisão essencial (*wesentliche Entscheidung*) sobre o ente no todo. O ser do ente é procurado e encontrado na representabilidade (*Vorgestelltheit*) do ente (GA 5, pp. 89-90).

Com efeito, vimos anteriormente que o ente no todo nada mais é que o ser do ente enquanto tal, portanto, não se desvela na abertura como este último, simplesmente porque isso é impossível. O que ocorre é que na medida em que o ente enquanto tal se desvela na abertura, o ente no todo enquanto o seu ser, o mistério, é velado. Nesse caso, quando na modernidade o ente no todo passa a ser concebido como o mundo, como imagem e, portanto, representável, significa que o próprio ser e seu velamento pode ser apreendido na representação do ente. Isso nada mais é que um aprofundamento do esquecimento do ser. Ora, o ser não é um ente, tampouco pode ser apreendido na representação do ente, simplesmente porque o ser se retrai no desvelamento do ente.

A representação do ente, na qual o mundo é transformado em imagem, caracteriza a época moderna e é uma peculiaridade própria dessa época, pois na Idade Média e na Grécia Antiga isso não era possível. Para os gregos, o ente não é primeiramente posto, representado pelo homem, pelo contrário, o homem é percebido, concernido e abordado pelo ente enquanto presença que se abre junto a ele.

(...) O homem grego é enquanto interroga o ente, por isso, entre os gregos, o mundo não pode tornar-se imagem. Por outro lado, provavelmente, que para Platão a entidade do ente se determina como εἶδος (aspecto, olhada) é a condição (*Voraussetzung*), dominante há muito tempo através de uma mediação velada (*Verborgenen mittelbar*), que o mundo precisa tornar-se imagem (GA 5, p. 91).

Com a representação moderna o homem se coloca como o centro para o qual o ente se apresenta, isto é, precisa ser uma imagem. Entretanto, além da representação como a principal mudança no homem em relação aos outros períodos da história da filosofia, a principal característica da época moderna, segundo Heidegger, é que “[c]omeça aquele modo de ser-homem que ocupa o âmbito das habilidades humanas como a medida e o lugar da consumação (*Vollzugsraum*) para a dominação do ente no todo” (GA 5, p. 92). Isto é, essa mudança ocorrida na modernidade tem raízes na metafísica, que na época moderna se concretiza como a vontade de poder. O que está por trás dessa mudança é a metafísica e seu último estágio, no qual o ente se apresenta como aquilo que está disponível para ser explorado, armazenado, dominado.

Segundo Heidegger, a partir do momento em que o mundo se tornou imagem, a filosofia se tornou visão de mundo, que é a denominação da posição do homem em meio ao ente. “Isto significa que o ente é válido como ente apenas na medida em que é incluído e trazido de volta para dentro deste viver, isto é, experienciado e vivenciado (*er-lebt und Er-lebnis*)” (GA 5, p. 94). Assim, a posição do homem moderno em meio aos demais entes como aquele que estabelece as normas e os parâmetros deve ser constantemente reconquistada, ao que Heidegger denomina de “disputa entre as visões de mundo”, em função da qual o homem dispende todo esforço de cálculo e planejamento no cultivo de todas as coisas.

(...) A ciência enquanto pesquisa é uma forma indispensável desta auto-instalação no mundo (*Sich-einrichten in der Welt*), um dos caminhos pelos quais a época moderna avança para a realização da sua essência (*Wesenserfüllung*), com uma velocidade desconhecida para os participantes. Com esta luta das visões de mundo, a época moderna entra pela primeira vez no ponto decisivo e provavelmente mais duradouro da sua história (GA 5, p. 94).

Essa luta de visões de mundo se depara com o seu limite, inacessível pelo cálculo, e que segundo Heidegger é o gigantesco, característico de cada época. Entretanto, cada época tem sua grandiosidade de modo distinto das demais. Na época moderna, o gigantesco como o limite do planejamento e do cálculo se apresenta como o incalculável. “O incalculável (*Unberechenbaren*) permanece a sombra invisível lançada por toda parte sobre todas as coisas, quando o homem é transformado em sujeito e o mundo em imagem” (GA 5, p. 95). Com o conceito de incalculável Heidegger faz uma menção ao mistério como retraimento do ser. Isto é, o ser em sua retração se apresenta como o incalculável, como a sombra invisível lançada sobre todas as coisas. É o que Heidegger dá a entender quando diz:

A opinião cotidiana vê na sombra apenas a ausência de luz, quando não até mesmo a sua negação. Na verdade, porém, a sombra é a manifestação evidente, ainda que impenetrável, do resplendor do velado. De acordo com este conceito de sombra, experimentamos o incalculável como aquele que escapa à representação, mesmo assim é manifesto no ente e anuncia o velamento do ser (*das verborgene das Sein anzeigt*) (GA 5, p. 112).

Para a nossa tese, é importante notar como nesse período do pensamento de Heidegger, no qual ele se encontra às voltas com a metafísica latente na vontade de poder nietzschiana, mediante a qual elabora a com-posição como a essência metafísica da técnica moderna, o mistério se apresenta como o que escapa à representação e ao cálculo, se retraindo na medida em que o ente enquanto tal é desvelado e representado. Heidegger aponta o equívoco da época moderna de pretender representar o irrepresentável, o ente em sua

totalidade, o mistério, o ser, que se apresenta como o incalculável, o limite do racionalismo moderno.

No fim do texto Heidegger faz menções ao ser como mistério, como o velado, retraído e inacessível, mas que está presente e fulgurante, devendo ser meditado pelo homem ao invés de este se ater exclusivamente ao ente, se colocando assim como o sujeito. Essa insistência na representação do ente leva o homem a não se dar conta da peculiaridade histórica de sua época. A “sombra” permite que o homem moderno-contemporâneo medite sobre aquilo que é inacessível para a representação e para o cálculo, portanto, velado aos contemporâneos. “Contudo, o homem não poderá algum dia experimentar e refletir sobre esta recusa (*Verweigerte*) enquanto vaguear na simples negação da época” (GA 5, p. 96). Percebe-se que o velado, o incalculável, não é de todo negado ao homem contemporâneo. Se este quiser “experimentar” e refletir sobre o velado (mistério) em sua recusa, deve aceitar sua época histórica e, aceitando-a, superá-la.

Para complementar essa proposta, no sentido de fazer quase que um apelo para a superação do sujeito e, por conseguinte, da essência da ciência moderna, Heidegger insere uma nota muito elucidativa e que já adianta muito do que será exposto posteriormente no que tange à presença do mistério, ao qual o homem deve se abrir simultaneamente a uma postura serena diante das coisas.

Mas como, então, a própria recusa deveria ser a manifestação suprema e mais resistente do ser? A essência velada do ser, concebida a partir da metafísica (isto é, da pergunta pelo ser na forma: o que é o ente?), se revela primeiramente como a recusa, o não-ente (*Nicht-Seiende*) por excelência, como o nada. Mas o nada, enquanto o nada de ente, é a contrapartida (*Wiederpart*) mais aguda de tudo o que é meramente nulo. O nada (*das Nichts*) nunca é coisa alguma (*nichts*), nem tampouco é algo no sentido de um objeto; ele é o próprio ser, em cuja verdade o homem é levado em seguida (*dessen Wahrheit der Mensch dann übereignet wird*), quando tiver superado a si mesmo como sujeito, isto é, quando ele não mais representar o ente como objeto (GA 5, p. 112-113).

O superar a si mesmo como sujeito é abrir mão do modo metafísico moderno de representar o ente. Como fazer isso? O próprio abrir mão do modo subjetivista de lidar com o mundo não pressupõe vontade e, portanto, um subjetivismo? Não estamos numa espiral que redunde no infinito, num beco sem saída? Não, desde que compreendamos o que Heidegger propõe. Primeiro, para abrir mão do modo racionalista moderno de dominar o ente devemos compreender, ou melhor, recapitular o que ele já sugere na ontologia fundamental, que é a existência enquanto abertura do ser. Segundo, devemos radicalizar a abertura em sua finitude, para compreendermos o evento originário de desvelamento do ente e retração do ser. A

radicalização da abertura, atingindo a finitude plena, permitirá um modo de abordar o ente enquanto tal sem negligenciar ou esquecer o ente em sua totalidade, o ser enquanto mistério. Trata-se, aqui, da introdução de uma questão que ocupará boa parte, senão todo o empenho do Heidegger tardio.

3.7 A Serenidade

Serenidade é o nome de perfeição no, do finito. Serenidade é o nome da Terra cheia, plena, satisfeita. Alegre, jovial. Gaia. Gaiata. Sem por quê, sem para quê. Inútil – como as flores do campo e as aves do céu! Serenidade é, sim, *gaia ciência* – um saber alegre, jovial, *satisfeito*, isto é, que sempre, em fazendo o só possível, sempre fez e faz o suficiente, ou seja, *tudo*! (FOGEL, 2017, p. 84)

Esta definição da serenidade que Gilvan Fogel apresenta em seu artigo *Anotações sobre o Tema da Técnica Moderna (Devaneios, Císmas)*, na parte em que trata do texto heideggeriano de 1955 cujo título é *Serenidade*, quer mostrar a finitude em sua plenitude. Isto é, ao definir a serenidade como nome “da perfeição no, do finito”, demonstra a finitude radical da abertura, imprescindível para a serenidade enquanto entrega ao simultâneo dar-se e esconder-se do ser. Somente na finitude em sua radicalidade e propriedade pode se dar o fenômeno da serenidade enquanto “Terra plena, satisfeita”, se pode atingir o “fundo” e o “solo” (terra)⁷⁴ seguro no qual a essência do homem, isto é, o que lhe é mais próprio, a vida enquanto puro dom, assim como o que ele produz não estão ameaçados. A finitude não tem uma relação provocativa e exploradora da natureza, mas, assim como esta, existe “sem por quê, sem pra quê”. A finitude, da qual a serenidade expressa o ápice, é diametralmente oposta à racionalidade moderna e suas consequências, por isso, a serenidade é “inútil”, não busca uma utilidade, seja do homem, seja da natureza, pelo contrário, ambos convivem numa harmonia e gratuidade que para os dias atuais se apresenta como uma afronta.

Por fim, na medida em que a serenidade nomeia a Terra enquanto esta está plena, Gaia, “[s]em por quê, sem para quê. Inútil – como as flores do campo e as aves do céu!”, não

⁷⁴ O conceito de “terra”, aqui, enquanto fundo e solo (*Grund und Boden*), se diferencia do conceito de terra presente no ensaio sobre *A Origem da Obra de Arte*. Se for permitida uma comparação com aquele, pode-se dizer que se assemelha ao seu quarto e último significado apontado por Michel Haar, a saber, como “solo natal” (*heimatlicher Grund*), o qual tem influência da leitura de Hölderlin e que, embora possa ter uma relação com a terra enquanto φύσις, tende a ser mais histórica que terrestre, portanto, reflete o mundo histórico de um povo, daí tal conceito de terra ser estritamente relacionado com o desenraizamento. Não se trata, contudo, de um enraizamento no sentido biológico ou político, o que de início já descarta qualquer interpretação ligada à ideologia do nazismo de “terra e sangue”. Pelo contrário, o enraizamento e sua perda dizem respeito à essência do homem no interior de uma época, na qual ele pode perder ou reconquistar o solo pátrio, seu estar em casa, sua essência e, por conseguinte, tudo que produz.

há como não perceber uma afinidade com o trecho do poema espiritual de Angelus Silesius, citado na quinta lição do curso de 1955/56 sobre *O princípio do fundamento* e que diz: “A rosa é sem porquê; ela floresce, porque ela floresce, ela não presta atenção em si mesma, não pergunta se a vemos” (GA 10, p. 53). Com essa citação, que será retomada nas lições finais desse mesmo texto, Heidegger pretende elucidar o mistério do jogo, no qual não há a necessidade de um porquê, pois o destino do ser como evento de desvelamento do ente e retração do ser é pura espontaneidade, como “uma criança, que joga (*ein Kind, das spielt*)” (GA 10, p. 168), portanto, o princípio do fundamento e suas consequências - a técnica moderna como principal exemplo - não são o suficiente para pensar o ser, é preciso algo a mais, um esforço, uma meditação sobre o sentido escondido de tudo o que existe. A serenidade enquanto “*gaia ciência*”, alegre, jovial, dá conta do suficiente, de *tudo*, isto é, do ser em geral.

Ao iniciar o discurso *Serenidade* Heidegger faz uma comparação entre o termo comemoração (*Gedenkfeier*) e ausência de pensamento (*Gedankenlosigkeit*), demonstrando que ambas estão entranhadas uma na outra, pois têm a raiz comum *denk*. A ausência de pensamento só se dá porque o homem é, em sua essência, espírito e entendimento. Heidegger faz isso para mostrar como o homem contemporâneo, embora seja constituído essencialmente de entendimento, é pobre de pensamento (*gedanken-arm*) (Gelss, p. 13). Com efeito, se levarmos em conta que o homem contemporâneo vive sob o influxo da racionalidade moderna, na qual tudo é amplamente planejado, investigado, pesquisado, calculado, essa tese de Heidegger parece absurda. Surge, portanto, a necessidade de se distinguir entre o pensamento calculador (*das rechnende Denken*) ⁷⁵, próprio da racionalidade moderna, e outro modo de pensar, que é o pensamento meditativo (*das besinnliche Nachdenken*) (Gelss, p. 15). É em relação a este último que Heidegger diz ser o homem pobre de pensamento.

O pensamento calculador, segundo Heidegger, “nunca se mantém tranquilo, não chega ao recolhimento (*kommt nicht zur Besinnung*). O pensar calculador não é nenhum pensamento recolhido/meditativo (*besinnliches Denken*), nenhum pensar que pensa sobre

⁷⁵ Gilvan Fogel aponta ressonâncias de Nietzsche na concepção heideggeriana da essência da técnica moderna como sendo a *com-posição*, cuja principal característica é o pensamento calculador. De acordo com ele, Nietzsche não concebe as categorias da razão e da lógica como medida para a determinação da verdade, pelo contrário, elas são “só e tão só um meio, um esquema, diz ele, ‘zum *Zurechtmachen* der Welt zu Nützlichkeit-Zwecken’, isto é, um meio, um *esquema* ‘para *arrumar* (*ajeitar*, preparar) o mundo com fins utilitários’” (Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, p. 303, apud FOGEL, 2017, p. 74). Sendo assim, quando no texto *Serenidade* Heidegger fala em pensamento meditante enquanto o que faz frente ao pensamento calculador, o que está na base deste último é a ideia de cálculo aventada por Nietzsche, segundo a qual o termo “*Zurechtmachen*” quer dizer “*preparar para*, sim, mas no sentido de um *ajeitar*, de um *arrumar de jeito para*. Neste sentido, *armar*, isto é, *fazer uma armação*, no nosso sentido coloquial e matreiro de, astuta ou espertamente, previamente (com *cálculo*), preparar algo *ad hoc*...” (FOGEL, 2017, p. 74-75).

(*Nachdenken*) o sentido (*Sinn*) que vigora em tudo o que é” (Gelss, p. 15). Em outras palavras, o pensamento calculador é voltado exclusivamente para o ente tal como se desvela, no caso da modernidade, como dis-posto, como aquilo que pode ser explorado, armazenado, contabilizado, comercializado. Dessa forma, o pensamento calculador não pensa o essencial, o sentido de tudo que é, o ser em sua diferença em relação ao ente, mas que se dá e se retrai no desvelamento do ente. Isso só pode ser compreendido pelo pensamento meditativo, o qual demanda um grande esforço, “um esmero ainda mais sutil que qualquer outro autêntico trabalho artesanal” (Gelss, p. 15), ou seja, um demorar-se junto e um meditar sobre o que a nós se desvela. A meditação que Heidegger sugere aqui, pouco ou nada tem a ver com a mística, ainda que não possamos negar a influência dos grandes místicos medievais como Angelus Silesius e Mestre Eckhart no seu pensamento sobre a serenidade⁷⁶. Trata-se de um pensamento outro, que faz parte da finitude do homem essencialmente pensante, isto é, que busca o sentido do que é através do recolhimento, da meditação (*sinnende*), para o que não é exigida a nossa “elevação” (*hochhinaus*), basta nos determos de modo recolhido no que nos cerca aqui e agora “neste pedaço de terra pátria (*auf diesem Fleck Heimaterde*)” (Gelss, p. 16). Isto é, basta que o homem exista propriamente em sua finitude para que pense e medite sobre o sentido oculto de tudo o que existe, o ser, o mistério. Este, por sua vez, não pode ser apreendido como um ente, de modo categorial como ocorre no pensamento calculador, tampouco pode ser experimentado através da fé, daí a perplexidade que causa a proposta de Heidegger de pensar o ser a partir do ser mesmo.

Ao propor que nos atenhamos meditativamente ao que nos cerca “neste pedaço de terra pátria”, ao contrário do que possam interpretar aqueles que sempre buscam relacionar seu pensamento com o nazismo, Heidegger nada mais faz do que sugerir uma busca da vida em sua propriedade, isto é, a finitude radical. Somente assim conviveremos com a técnica sem nos deixar dominar por ela. Para esclarecer isso Heidegger se serve do conceito assentamento/enraizamento (*Bodenständigkeit*), mencionando sua perda experimentada pelos homens em decorrência da 2ª Guerra Mundial, contemporânea à escrita do texto. Heidegger quer mostrar que a expatriação é um fato. Contudo, a perda de solo, de enraizamento/assentamento de que ele fala é muito mais profunda do que a expatriação decorrente da guerra, pois, segundo ele, mesmo aqueles que permaneceram em suas respectivas terras natais são assolados por essa perda de enraizamento.

⁷⁶ Em relação ao tema da proximidade entre o pensamento de Heidegger e a mística medieval, ver o tópico 4.2 desta tese.

A perda de enraizamento/assentamento é ocasionada pelo domínio da técnica, mediante o qual o homem vive uma existência imprópria, por isso, sem meditar no sentido oculto da técnica. Heidegger cita como exemplo o domínio exercido pelos meios de comunicação de massa: televisão, cinema, revistas, rádio..., nos quais é simulado um mundo que não é mundo algum (*die eine Welt vortäuschen, die keine Welt ist*). No entanto, está mais próximo do homem do que os campos de cultivo em torno da aldeia e de tudo o que constitui a tradição e o mundo pátrio (Gelss, p. 17). Longe de pretender mostrar que com a vida na aldeia e a lida na lavoura o homem vive mais autenticamente que na cidade, onde se tem mais contato com os objetos tecnológicos, a questão é mostrar que o domínio da técnica avança até mesmo na aldeia, em que a chegada dos meios de comunicação contribui para a perda do enraizamento. Não se trata, contudo, de um regionalismo grosseiro, provinciano, tampouco de uma ideologia de “terra e sangue”, mas de mostrar que o domínio que a técnica exerce impede que tenhamos uma relação autêntica com a *Terra*, isto é, conosco mesmos, independentemente de onde estejamos geograficamente. “A pátria, a terra natal do homem é a *Terra*, somente a *Terra*, isto é, o limite, o finito ou a finitude – sim, esta só pátria do homem, seu só lugar, enquanto e como a sua inalienável essência ou determinação ontológica, ou seja, seu modo *próprio de ser*” (FOGEL, 2017, p. 85). O desenraizamento nada mais é que o fato de o homem deixar de reconquistar continuamente a sua essência ontológica, sua finitude, na medida em que se deixa levar pelo domínio da técnica contemporânea. Nesse sentido, Heidegger propõe a busca do solo, da “terra pátria”, isto é, a retomada de existência em sua finitude e propriedade como solução para o domínio da técnica.

Trata-se de *pensar* no sentido oculto de tudo o que nos cerca, o que se aplica à técnica. O que Heidegger propõe é um ir além dos objetos tecnológicos, de forma que ao compreendermos que há um sentido oculto, porém presente, que vigora e dá sustentação para os objetos tecnológicos, não sejamos escravizados por eles, mas que nos sirvamos deles sem os considerar como absolutos. Os objetos tecnológicos se enquadram na categoria de ente enquanto tal, sobre os quais se pode ou pensar teoricamente de modo racional e calculador ou meditar sobre o seu sentido, o não manifesto que é o ente no todo, o mistério do ser.

Entretanto, o pensamento do ser enquanto pensamento meditativo deve repousar em um novo solo. Antes de entrar na exposição de como se alcançaria esse novo solo, Heidegger dá uma série de exemplos para mostrar como com o domínio da técnica, decorrente da mudança na relação do homem com o mundo, surge uma nova era, a Era Atômica, cuja principal conquista é a bomba atômica. Não obstante o seu potencial de destruição, existe a possibilidade de a energia atômica ser utilizada para fins pacíficos. No entanto, ao mencionar

a declaração dos dezoito ganhadores do prêmio Nobel naquele ano e que dizia: “A ciência – isto é, a moderna ciência da natureza – é um caminho para uma vida humana mais feliz” (Gelss, p. 19), Heidegger adverte esse otimismo excessivo em relação à ciência moderna, pois percebe que o sentido da Era Atômica não é meditado. Não se reflete sobre o fato de que a Era Atômica é um desdobramento da mudança no modo como o homem se relaciona com o mundo, ocorrida na modernidade, de modo que ainda estamos sob o domínio de técnica moderna, que agora se apresenta como algo supostamente positivo. Diante dessa euforia com os avanços tecnológicos e científicos, Heidegger faz um prognóstico, dizendo que ninguém sabe nada sobre as revoluções (*die Umwälzungen*) que estão por vir. Uma coisa é certa, o desenvolvimento da técnica decorre sempre cada vez mais rapidamente e não será detida em lugar algum. O homem está cada vez mais sob o poder dos aparatos técnicos e automáticos. Tais poderes excedem a vontade e a capacidade de decisão do homem, pois não são feitos do homem (Gelss, pp. 19-21). Por isso é premente a busca do novo solo no qual a técnica moderna possa permanecer, mas sem exercer nenhum domínio sobre o homem, pois este estará afinado, alinhado, assentado em si mesmo, em sua finitude e propriedade, portanto capaz de meditar sobre o sentido oculto dessa dominação da técnica.

A constatação de que a dominação da técnica, agora representada pela Era Atômica, está longe de ser freada pelo homem não deve ser acolhida de forma totalmente pessimista, pelo contrário, deve ser ocasião para “trazer o pensamento meditativo para o jogo determinante (*das massgebende Spiel*) em contraposição ao pensamento meramente calculador” (Gelss, p. 23). Para tanto, segundo Heidegger, o sobrepensar que desperta o pensamento meditativo deve estar em obra ininterruptamente e na mais discreta ocasião, mesmo numa comemoração como a homenagem a Conradin Kreutzer, onde se pensa sobre a vida e a obra de um compositor e sua ligação com a terra natal, o que serve de metáfora para pensar o desenraizamento como a perda da finitude e da propriedade do homem hodierno. Somente mediante o pensamento meditativo é possível chegar a um novo fundo e solo (*ein neuer Grund und Boden*), no qual a essência do homem e toda a sua obra fosse capaz de prosperar (*zu gedeihen vermag*) de um novo modo e até mesmo no interior da era atômica (Gelss, p. 23).

A possibilidade de se encontrar um novo solo e fundo, a Terra enquanto propriedade e finitude do homem, pode se dar, sim, no contexto onde o domínio da técnica vigora e se apresenta como irrefreável. Para isso, se faz necessária a abertura a algo que está tão próximo quanto a dominação da técnica, mas que é ofuscado, dado o nosso deslumbramento com os objetos tecnológicos. O pano de fundo aqui é a metafísica iniciada com Platão, ocasionando o

esquecimento do ser. A técnica moderna e seu domínio, a *com-posição*, constituem a etapa final da metafísica enquanto esquecimento do ser. A convivência com o seu domínio é possível desde que meditemos sobre o seu sentido oculto, obscuro, mas presente, ainda que esquecido. Ou seja, o pensamento meditativo pensa o ser em sua verdade histórica e finita enquanto desvelamento e velamento, já o pensamento calculador pensa apenas o ente como o desvelado, disponível. Entretanto, não faz sentido demonizar os objetos tecnológicos como se isso solucionasse o problema. Ora, de certa forma nós dependemos de tais objetos!

(...) Seria estúpido correr cegamente (*blindlings anzurennen*) contra o mundo técnico. Seria miopia querer condenar o mundo técnico como obra do demônio (*Teufelswerk*). Nós somos dependentes dos objetos técnicos, eles nos desafiam mesmo a um aperfeiçoamento sempre crescente. Imperceptivelmente, contudo, estamos envolvidos tão estreitamente com os objetos técnicos que nos tornamos seus servos (Gelss, p. 24).

Trata-se, portanto, de encontrar uma alternativa para utilizar os objetos técnicos sem sermos escravizados por eles. Isso só é possível, segundo Heidegger, se passarmos a ver os objetos tecnológicos não como absolutos, mas como fundados em algo além deles. Porém, esse fundo é na verdade o sem fundo, o abismo, a origem, o acontecer da diferença entre ser e ente, a qual é manifesta na abertura, onde se dá desvelamento e velamento. Isto é, o ente enquanto tal, desvelado, do qual os objetos tecnológicos são sinônimos, deve nos levar a meditar sobre o velamento que nos acena, mas que não se mostra - o mistério é isso, esse aceno do ser no acontecimento do desvelamento. Essa definição do mistério como presença velada, não manifesta, mas que nos acena, não deixa de ser problemática, dividindo opiniões sobre o verdadeiro caráter do mistério. De fato, nada mais paradoxal do que “algo” que não é um ente, mas que nos acena no desvelamento do ente.

Segundo Gilvan Fogel, pensar o mistério como o que está *atrás*, escondido, como aquilo que *ainda* não se conhece e *ainda* não se alcança, como coisa muito profunda é, ao fim e ao cabo, coisa de iluminista, de racionalista, entusiasta da lógica, da razão, das luzes. O mistério, segundo ele, nada tem de profundo, tampouco de inalcançável. “Mas e se mistério, o mistério, fosse *coisa* de superfície, de raso? Quase *coisa que tá na cara*?! O raso, o que *tá na cara*, costuma-se não se ver. Costuma requerer mais esforço, mais empenho para ser *visto*, entrevisto e consentido *como tal*” (FOGEL, 2017, p. 90). Isto é, o mistério não é algo para ser teorizado, tampouco apreendido como o ente, embora nos acene simultaneamente ao desvelamento do ente. O fato de o mistério ser comumente denominado como o “oculto”, “velado”, o “escondido”, já é consequência do nosso modo racional de conceber as coisas. O

mistério, segundo Fogel, não esconde e não *quer* esconder nada, aliás, ele nem pode fazê-lo. “Como a divindade que mora em Delfos, se entrevisto, ele só acena. Mistério mostra, revela – acenando. (...) A *experiência* do mistério quase escancara isso, a saber, a presença e a *evidência* do não mostrável, do não revelável” (FOGEL, 2017, p. 90). De acordo com Fogel, devido ao fato de não ser escondido, ser o que está na superfície, “na cara”, não no fundo, mas sim ser o reflexo desse fundo sem fundo, do abismo, o mistério apresenta certa dificuldade, mas não impossibilidade de ser *experimentado*, o que significa que podemos, sim, experimentar o mistério. Isso, de acordo com o que compreendemos, somente acontecerá quando aprendermos a meditar sobre o sentido oculto da técnica moderna. Isto é, o sentido oculto do ente que se desvela em nossa época como disponível, mas que por ser constitutivo da doação do ente, se retrai simultaneamente a esta doação.

Com efeito, só podemos meditar sobre o velamento, o ser, o mistério, a partir do desvelamento do ente. Daí o fato de não podermos demonizar os objetos tecnológicos, basta que não os tenhamos como o *único* a ser pensado. “Nós podemos dizer ‘sim’ à utilidade indispensável dos objetos técnicos, e nós podemos ao mesmo tempo dizer ‘não’, à medida que os impedimos de nos ocupar exclusivamente, e assim distorcer, confundir e, por fim, desolar nossa essência” (Gelss, pp. 24-25). A perda do enraizamento, o desolamento de nossa essência se dá na medida em que dizemos apenas sim aos objetos técnicos. Dizer não a tais objetos não significa suprimi-los completamente, deixando de utilizá-los, mas nos servirmos deles e não nos tornarmos seus servos. Somente assim a nossa relação com o ente enquanto tal, isto é, com os objetos técnicos, assume o caráter de espontaneidade, na qual eles mantêm a sua utilidade, mas perdem seu caráter de absolutos, pois eles se fundam em algo mais “elevado”. “Eu gostaria de nomear este comportamento do Sim e Não simultâneos ao mundo técnico com uma antiga palavra: *a serenidade para com as coisas (die Gelassenheit zu den Dingen)*” (Gelss, p. 25). Ou seja, a serenidade é a preservação da finitude, da propriedade, da essência do homem, da sua “terra”, seu “solo pátrio”, ameaçada pelo predomínio da técnica.

Segundo Heidegger, com esse comportamento deixamos de ver as coisas apenas tecnicamente. Corrigimos assim a profunda mudança operada com o racionalismo moderno na relação humana com a natureza e o mundo. Passamos a meditar que o sentido oculto e obscuro que vigorou e vigora nessa mudança é o mistério do ser, que deixou de ser devidamente pensado com o surgimento da metafísica.

(...) *O sentido do mundo técnico se encobre*. Mas atentemos agora sempre e expressamente nisso, que por toda a parte, no mundo técnico, um sentido encoberto nos toca, então imediatamente estamos no âmbito daquilo que a nós se encobre e se

encobre na medida em que sobrevém a nós. O que de tal modo se mostra e ao mesmo tempo se subtrai é o traço fundamental do que nós nomeamos o mistério (*wir das Geheimnis nennen*). Eu nomeio o comportamento em virtude do qual nós nos mantemos abertos ao sentido encoberto no mundo técnico: *a abertura ao mistério (die Offenheit für die Geheimnis)* (Gelss, p. 26).

Já comentamos no início deste capítulo como a abertura para o mistério já se encontra de forma latente na conferência *Da essência da verdade*, quando Heidegger propõe uma simultânea “mansidão” diante do velamento do ente no todo e uma “decisão enérgica” cuja função é impelir a essência “intacta” do velamento para dentro da abertura da compreensão. Isso nada mais é do que o que virá a ser denominado a co-pertença entre a serenidade para com as coisas (o ente enquanto tal, representado aqui pelos objetos tecnológicos) e a abertura para o mistério (o ente no todo, cujo caráter é o velamento e que consiste no sentido encoberto do mundo técnico). A grande questão aqui é como definir esse modo “inteiramente outro” de nos mantermos no mundo, proposto por Heidegger ao buscar esse “novo fundo e solo sobre o qual nós, no interior do mundo técnico, e sem perigo através dele, podemos estar e subsistir” (Gelss, p. 26). O desafio é existir no mundo técnico cuja essência enquanto com-posição (*Ge-stell*), segundo Heidegger disse e que podemos confirmar atualmente, exerce uma forma de domínio sobre nós na medida em que nos vemos cada vez mais “dependentes” dos objetos tecnológicos: iphones, notebooks, internet, automóveis, aviões, energia elétrica..., os quais, ao mesmo tempo em que nos requisitam, são vistos como disponíveis, de modo que também somos levados, nessa relação, a assumir o caráter da mera disponibilidade. Ou seja, como manter uma postura serena em relação a tais objetos e abertos para o mistério - que se retrai nos acenando no desvelamento do ente - sem cairmos num irracionalismo ou num misticismo?

O pensamento do ser de modo não metafísico, portanto não estritamente racional no sentido platônico e moderno, requer uma “decisão enérgica”, uma “abertura para o mistério”, mesmo que este não se nos revele tal como o ente. Quando propõe a decisão enérgica como uma abertura para o mistério, Heidegger não pretende que tomemos uma decisão no sentido voluntarista do termo, mas que deixemos que o ente enquanto tal se desvele e exista, sem o provocar – o que é a característica essencial da técnica moderna –, a partir daí compreenderemos o seu sentido, que é o mistério do ser do ente no todo. Isso, segundo o que Heidegger pretende, não consiste num irracionalismo, pois se trata de um pensar outro que não o racional metafísico, que por sua vez se pauta exclusivamente no ente enquanto tal, negligenciando o ente em sua totalidade e, com isso, o mistério do ser. Em outras palavras, o pensamento do ser não é exato no sentido moderno do termo, mas nem por isso menos

rigoroso. Pensar o ser em sua verdade, que é histórica e finita, tem seu rigor garantido pela abertura, a qual, segundo Heidegger, funda a verdade como adequação e, conseqüentemente, o pensamento especulativo.

Nesse texto, Heidegger faz menção ao “perigo”, tema este que também aparece de modo mais detalhado no texto de 1953, *A questão da técnica*. Segundo ele, a situação perigosa em que se encontra o homem hodierno não diz respeito à possibilidade de uma 3ª Guerra Mundial, pois o perigo é algo muito mais amplo. Trata-se do fato de que a revolução da técnica que se desenrola na era atômica pode cativar (*desslen*), ofuscar (*blenden*) e enfeitiçar (*behexen*) o homem de tal modo que um dia o pensamento calculador possa permanecer como o único em validade e exercício (*Geltung und Übung*) (Gelss, p. 27). Diante do perigo da permanência e hegemonia do pensamento calculador, surge novamente a questão de o que devemos “fazer”, qual a atitude do homem diante dessa situação? Ora, essa questão se faz necessária porque, paradoxalmente, Heidegger mesmo diz que “a serenidade para com as coisas e a abertura ao mistério nunca nos vem por acaso” (Gelss, p. 27). Se elas não são um acaso, então devemos agir e participar de alguma forma. De fato, logo em seguida Heidegger diz que a serenidade para com as coisas e a abertura para o mistério “prosperam somente desde um pensamento persistente e corajoso” (Gelss, p. 27). Este pensamento “persistente e corajoso” é aquele que pensa o ser em sua verdade, que se desvela e se retrai na abertura que é o ser-aí enquanto ek-sistente.

Sendo assim, pode-se dizer que o que Heidegger propõe é um “não querer” (*Nicht-Wollen*), ou seja, um “não querer” que não pressupõe um voluntarismo próprio do subjetivismo e, por conseguinte, da metafísica moderna, pois se trata exatamente de um debruçar-nos “sobre o abismo e, parados, inteiramente parados, em ou como escuta e espera, sem querer, sem precisar querer ou ter, o vemos *enquanto e como abismo*; o contemplamos *enquanto e como tal* – a superfície do fundo sem fundo” (FOGEL, 2017, p. 91). Essa ausência de todo e qualquer modo de querer foi pensada por Heidegger em um diálogo escrito em 1944-45, *Discurso sobre o pensamento*⁷⁷, onde se encontra muito do que fora pronunciado no discurso *Serenidade*, de 1955. Naquele diálogo Heidegger polemiza com Mestre Eckhart, de quem ele recebe influência na cunhagem de sua noção de serenidade (*Gelassenheit*). Entretanto, segundo o filósofo, Mestre Eckhart ainda pensa a serenidade na esfera da vontade.

⁷⁷ Intitulado em alemão *Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken*, publicado em 1959 juntamente com *Gelassenheit e Hinweise*.

Estudante: E isso, sobretudo, porque a serenidade também pode ser pensada no âmbito da vontade (*Willensbereiches*), como acontece com os antigos mestres do pensamento, com Mestre Eckhart, por exemplo.

Professor: De quem, não obstante, muito de bom é aprendido.

Estudante: Certamente; mas a serenidade (*Gelassenheit*) por nós denominada, evidentemente, não significa rejeitar o egoísmo pecaminoso (*sündigen Eigensucht*) e o abandono da própria vontade em favor da vontade divina (*das Fahrenlassen des Eigenwillens zugunsten des göttlichen Willens*) (Gelss, pp. 35-36).

Heidegger pretende radicalizar a concepção eckhartiana de serenidade, de modo que não se encontre na serenidade nem o amor próprio nem a vontade própria ainda presentes na meditação de Eckhart, pois este último a pensa no âmbito da moralidade, enquanto que Heidegger a pretende pensar no âmbito do pensamento (CAPUTO, 1986, p. 175). A questão aqui não é a superação do querer de um indivíduo, moralmente falando, mas da “Vontade” no sentido amplo, predominante no pensamento moderno. Não é por acaso que a escrita desse diálogo é contemporânea à conclusão dos seus escritos sobre Nietzsche. Daí ele afirmar já nas primeiras páginas do diálogo:

Estudante: Não querer (*Nicht-Wollen*), ainda uma vez, significa um querer (*ein Wollen*), embora nisso se mantenha uma negação (*Nein*), ainda que seja no sentido de um Não (*Nein*) que se direciona e se abstenha da própria vontade. Não querer significa, portanto: voluntariamente renunciar ao querer (*willentlich dem Wollen absagen*). A expressão não querer significa, além disso, o que permanece simplesmente fora de todo tipo de vontade (Gelss, p. 32).

Entretanto, a ausência da vontade enquanto o querer não querer não pressupõe uma indiferença, uma vez que não é um empenho em relação ao progresso nem uma nostalgia em relação ao passado, contudo, se mostra contrário à especulação teórica ou algo que dela possa surgir. Isso porque a vida em sua propriedade e finitude é a serenidade à beira do abismo que é o sem fundo, o evento originário do desvelamento do ente e velamento do ser como o mistério. Há, portanto, uma íntima relação entre a serenidade e o mistério. Aquela é a condição fundamental para a experiência deste, que por sua vez “é o todo recolhido, o todo inteiro, inteiriço e inteiriçado no lugar, na casa, no lar do homem – a vida, a existência como *Terra*. É isso, esse todo recolhido, inteiro e inteiriço na *casa*, no *lar*, que diz o alemão ‘*Geheimnis*’, o mistério” (FOGEL, 2017, p. 91). Isto é, para a experiência do mistério, nossa “atitude” deve ser o “não querer”, que é existencial, é um afeto, um *páthos*, portanto, radicado na abertura. Trata-se de uma recusa radical de qualquer querer no sentido subjetivo-antropológico, pois se trata de uma “aceitação” de que o mistério do ser, embora nos acene, é invisível e irrepresentável.

(...) O decisivo, aqui, nesta experiência, é que, ao assim se ver e se sentir ou experimentar, não se tem nenhum afã, nenhum impulso de *ir além*, de *ver o invisível*, isto é, de esforçar-se por iluminá-lo, de empenhar-se por lançar luz sobre o escuro para, assim, vê-lo, isto é, apreendê-lo, representá-lo. Isso, claro, seria matar o escuro. Ver o escuro *como* escuro é alegrar-se e satisfazer-se em *não* ver, em *não* ter. Assim, *não* se vê e *não* se tem o, por constituição e princípio, não visível e não tomável – e, sobretudo, não se *quer*, não se *precisa* ver, ter, tomar... E: que bom! Sem reprovação, sem lamúria, sem amuo. Sem nenhuma resignação ou despeito, pois o absolutamente *não querer* e absolutamente *não precisar* excluem estas evasivas subterrâneas, estes expedientes sub-reptícios. Esta atitude é, sim, de serenidade (...) (FOGEL, 2017, pp. 90-91).

A serenidade na acepção heideggeriana acima comentada por Gilvan Fogel nada tem de um misticismo ou de um irracionalismo, tampouco de um conformismo, pois é ao mesmo tempo a abertura para o mistério e a “atitude” de “não querer” apreendê-lo, seja lá de que forma for. No entanto, ao pensar o mistério como algo que de alguma forma é experienciável, mas não representável, Fogel nos faz pensar o mistério como não sendo místico (embora sua experiência seja muito próxima de uma mística) e não metafísico, no entanto, se faz presente no desvelamento, nos concernindo e nos acenando. Isso significa muito e vem ao encontro de nossa tese sobre o abandono do fundamento e o aproximar-se do mistério. Isto é, o aproximar-se do mistério é abandonar o fundamento (dominação da técnica moderna e do modo metafísico de pensar o ser do ente como outro ente) e fazer a experiência do mistério, tendo em conta que este não pode ser, assim como o ente, desvelado, representado. Assim como a liberdade no sentido existencial, que consiste em “deixar ser” o ente, o “não-querer” pode ser compreendido como o aceitar, o deixar que o mistério seja oculto, mas que nos impele e nos acena de alguma forma, assim como o ente que se desvela. Ou seja, o “deixar-ser” o ente e o “não querer” desvendar/representar o mistério do ser, o que exigiria uma atitude teórica ou experimental em relação ao ser e ao ente, consiste em compreender que o ente se desvela na abertura simultaneamente à retração do ser. Isso exige uma mudança radical do pensamento a partir de um pensamento outro.

Compreender isso é compreender a “diferença” como evento que ocorre na abertura. O pensamento do ser em sua verdade requer o amadurecimento da serenidade para com as coisas e a abertura para o mistério, somente assim podemos “alcançar um caminho que conduza a um novo fundo e solo. A criação de obras duradouras pode lançar novas raízes neste solo” (Gelss, p. 28). Trata-se, portanto, de um modo radicalmente diferente do metafísico tradicional de pensar o ser e o ente.

3.8 O mistério na conferência sobre *A questão da técnica*

3.8.1 O desvelamento como fundamento da técnica enquanto produção e exploração

Na conferência de 1953, *A questão da técnica*, muito do que vinha sendo elaborado acerca da essência não técnica da técnica será exposto com mais profundidade a partir da proposta um de modo outro de pensar⁷⁸. Este, por sua vez, embora diferente da metafísica, em especial a da época moderna, deve partir de um confronto com a técnica e a ciência nela surgidas. O fato de a determinação instrumental da técnica ser algo incontestável não significa que ela seja originariamente verdadeira, contudo, deve-se considerar a sua dimensão estritamente técnica para descobrir a sua essência. Ou seja, justamente por se fundar na racionalidade moderna aplicada às ciências exatas, a técnica moderna ainda não é a verdade no sentido originário como desvelamento, mas mantém uma conexão oculta com esta. Por isso, Heidegger inicia uma argumentação para mostrar como a questão sobre a essência da técnica conduz à questão sobre a essência da verdade. Enquanto é um instrumento aplicado à ciência, a técnica está no âmbito do ente enquanto tal e, por conseguinte, da racionalidade moderna que calcula, planeja, manipula e armazena o ente enquanto disponível. No entanto, “somente onde ocorre esse descobrir, acontece o verdadeiro (*das Wahre*). Portanto, o simplesmente correto ainda não é o verdadeiro” (GA 7, p. 9). Sendo assim, mesmo partindo da instrumentalidade, a essência da técnica só pode ser pensada a partir da abertura, onde se dá simultaneamente o desvelamento do ente enquanto tal e o velamento do ente em sua totalidade (a φύσις em sentido amplo), portanto do mistério do ser.

Isso quer dizer que a técnica moderna, da qual se busca a essência, se caracteriza a princípio como instrumental e antropológica, o que leva à questão sobre o que é o instrumental em si mesmo. Daí a interpretação que Heidegger faz das quatro causas aristotélicas com o propósito de demonstrar que o pensamento que diz respeito ao instrumental está estreitamente relacionado com a seguinte questão: “Onde pertencem meio e fim como semelhantes?” (GA 7, p. 9), em cuja resposta o filósofo expõe como a instrumentalidade remete à causalidade. Entretanto, defende que a noção de fim em função do

⁷⁸ Na introdução de seu artigo “Depois da técnica” (*Après la technique*), ao apontar a distância em que a técnica em si mesma se encontra de nós, embora pareça estar muito próxima, François Fédier diz que no título da conferência *Die Frage nach der Technik*, a preposição “nach” quer dizer um aproximar-se da técnica. Para tanto, se faz necessário um desenvolvimento investigativo que está além das capacidades que estamos habituados a empregar, pois exige uma mudança sem precedentes do modo de levantar perguntas, o que acreditamos se referir à proposta de Heidegger, implícita desde a segunda metade dos anos 30, de um pensar outro que não o metafísico (FÉDIER, 2013, pp. 10-11).

qual se aplicam os meios é a mesma que a de causa. Ou seja, “[v]ale também como causa o fim com que se determina o tipo de meio aplicado” (GA 7, p. 9). Vertiginosamente, o filósofo opera uma relativização do meio e do fim, assim como da causa e do efeito, ao dizer que o legado da tradição a respeito das quatro causas acaba por ofuscar a causalidade em sua essência, uma vez que a noção grega de causalidade não tem nada a ver com a eficiência de um fazer, portanto de uma ação. Trata-se, portanto, de uma ambiguidade na consideração heideggeriana de “meios e fins” no sentido instrumental que leva ao surgimento de outro sentido possível, o de uma “dívida” ontológica (BORGES-DUARTE, 2019, p. 152). “Aquilo que denominamos *Ursache* e os romanos chamam de causa é denominado pelos gregos de αἴτιον, aquilo que um deve (*verschuldet*) a outro. As quatro causas são os quatro modos de dever (*Weisen des Verschuldens*) relacionados entre si” (GA 7, p. 10).

Isto é, antes de pressupor uma ação no sentido de dar início a algo e que remete à concretização de um objetivo, a um fim, a αἴτιον grega quer dizer a origem, aquilo a que se deve e responde o que ocorre, “o âmbito de um *trazer para fora e para diante*, produzir: *hervor-bringen*, ποιήσις” (BORGES-DUARTE, 2019, p. 153). Há, nessa interpretação da αἴτιον, uma inversão da noção tradicional de causalidade, pois enquanto origem ela não é somente o ponto de partida, mas a origem que também se apresenta como ponto de chegada, a que tudo responde e se deve. Nesse sentido, a essência da causalidade é o deixar-viger (*Veranlassung*). Porém, este último não deve ser compreendido no sentido corriqueiro de “ímpeto e desencadeamento (*Antoss und Auslösung*)” (GA 7, p. 12), pois, pelo fato de não ser uma ação na qual se deixa algo viger, ele está relacionado à espontaneidade da abertura, tal como o deixar-ser o ente, que na conferência de 1930 caracteriza a liberdade no sentido existencial. De fato, se o deixar-viger pressupusesse uma ação, não seria nada mais que uma causa secundária em relação à causalidade originária. Desse modo, de uma só vez é refutada a doutrina aristotélica da causalidade e o que dela deriva, a ação de um sujeito motivado pela vontade e visando um fim. Isso justifica a tese heideggeriana da ação entendida como prática⁷⁹ como algo tributário da noção antropológica e instrumental da técnica e que é característica da subjetividade moderna, portanto como aquilo por meio do qual é impossível sair do domínio da técnica. De acordo com Irene Borges Duarte, com esta interpretação heideggeriana da causalidade ocorre um deslocamento da questão *do âmbito moderno* da

⁷⁹ É importante ressaltar que a noção de prática a que aqui se refere é aquela que diz respeito a uma ação do sujeito, portanto, não se trata daquilo que no *Discurso de reitorado* Heidegger denominava de “prática genuína” ou originária como um comportamento que se funda na abertura enquanto desvelamento do ente.

subjetividade prática *para o paradigma grego* no qual a figura do sujeito não é concebida (BORGES-DUARTE, 2019, p. 152).

Com efeito, o objetivo desta retomada do significado grego da causalidade é mostrar que o fenômeno originário da verdade como desvelamento é aquilo a que se refere quando se pensa a essência da técnica moderna. Ou seja, a técnica como produção (ποίησις) é estreitamente relacionada com a causalidade quando esta é compreendida como deixar-viger. Isso quer dizer que o significado grego de produção é muito mais amplo do que a mera produção artística ou artesanal, sendo mesmo o que torna possível esta última. Percebe-se aqui a consonância da conferência sobre *A questão da técnica* com o ensaio sobre *A Origem da Obra de Arte*, onde a arte como o pôr-se-em-obra da verdade é um modo de τέχνη, enquanto esta é caracterizada originariamente como ποίησις, que por sua vez é relacionada à abertura, portanto, a grande arte grega é mais originária que a mera produção enquanto manipulação habilidosa do ente.

Na conferência de 1953, a τέχνη grega como um modo de desvelamento da verdade no ente se apresenta como o fundamento esquecido da técnica moderna. Em relação à arte como produção, portanto como manifestação da verdade originária, a conferência de 1953 traz à luz algo que já estava implícito no ensaio de 1935, da φύσις como autoprodução, portanto como a produção no sentido pleno do termo. “Também a φύσις, o surgir por si mesmo, é uma produção (*Her-vor-bringen*), é ποίησις. A φύσις é mesmo a ποίησις no sentido amplo. Pois o vigente φύσει tem em si mesmo (ἐν ἑαυτῷ) o surgimento da produção” (GA 7, p. 12). A φύσις é mais originariamente ποίησις porque, ao contrário da arte e do artesanato, ela independe do artista e do artesão para vir à presença. Isso não significa que no ensaio de 1935 o artista exercesse uma função primordial na manifestação da verdade na obra de arte, pelo contrário, embora seja co-originário à obra de arte, o artista ali se apresenta como um meio para tal manifestação. Na afirmação de que a φύσις tem uma autonomia por ser capaz de sua autoprodução, podemos perceber que há uma radicalização na supressão da proeminência do artista como aquele que cria a obra e, por conseguinte, do voluntarismo implicado na noção de sujeito, seja na arte, seja na técnica. “Que algo se pro-duza pode dar-se com ou sem a mediação do humano: como τέχνη ou como φύσις. Mas essa mediação não deriva do desejo ou do querer humanos, mas apenas do seu *poder acolher* o ser, vendo-o de antemão” (BORGES-DUARTE, 2019, p. 153). A produção (ποίησις) é um caráter da φύσις, a qual tem autonomia frente ao homem, já a provocação, modo no qual o ente se descobre na modernidade, surge, num primeiro momento, da ação orientada pela razão e que está em função da vontade do homem, mas também acaba por se tornar independente dele.

Na produção enquanto característica da arte e da técnica jogam os quatro modos do deixar-viger, que por sua vez remetem a algo que é vigente, que eclode, que aparece e apresenta-se, mas que pressupõe o encoberto. Sendo assim, a produção é um modo de desvelamento que pressupõe um velamento. “Apenas se dá produção na medida em que o velado chega ao desvelado. Este chegar repousa e oscila no que denominamos desencobrimento (*Entbergen*). Para isso, os gregos possuíam a palavra ἀλήθεια” (GA 7, p. 13). Desse modo, a técnica enquanto ποίησις, a qual é um deixar-viger, remete à φύσις caracterizada pela vigência e que tem a capacidade de se autoproduzir, mas que também se desencobre na arte e na técnica como produção, para o que o artista surge como o mediador, como o lugar (o aí) de sua manifestação, portanto, se funda na abertura, na ἀλήθεια enquanto desvelamento e velamento. Isto é, a técnica, a natureza e a verdade no sentido grego têm uma conexão originária que foi esquecida ao longo da história da filosofia no Ocidente, tendo na técnica moderna o seu acabamento⁸⁰. “Na restrição do ser à ‘natureza’, mostra-se um eco, tardio e confuso, do ser como φύσις” (GA 7, p. 75). Nesse caso, para uma abertura ao mistério do ser, o velamento, que assim como o desvelamento constitui a verdade originária, a técnica no sentido instrumental se mostra ao mesmo tempo como um ponto de partida e como um impedimento. Tudo depende do modo como a técnica é abordada, se se parte de seu caráter técnico e instrumental para a descoberta da sua essência ou se se detém unicamente naquele.

Nota-se, portanto, que é feita uma remissão da técnica ao desvelamento, o que significa que a essência da técnica moderna tem um parentesco esquecido com a verdade originária. Resta saber em que medida a essência da técnica moderna mantém-se e é compreendida como uma expressão da verdade como desvelamento e em que medida esta última é corrompida por aquela. Ou seja, para se compreender a essência da técnica é preciso se abster de considerá-la unicamente como o manuseio de instrumentos. A técnica no sentido grego, da qual a técnica moderna é uma mutação, “é uma forma de desvelamento. A técnica vige no âmbito onde se dá desencobrimento e desvelamento (*Entbergen und*

⁸⁰ A problemática da correlação entre ἀληθεία e φύσις, formulada por Michel Haar e citada no capítulo II desta tese, quando analisávamos a diferença ou não entre o mistério da vida e o mistério do ser a partir da interpretação de Agamben em *O aberto*, recebe agora uma possível resposta. Isto é, ἀληθεία e φύσις, enquanto esta última é autoprodução de si mesma e aquela o co-originário desvelamento e velamento do ente, sendo que este último constitui a φύσις, longe de pressupor uma descontinuidade, consistem numa unidade originária. Nesse caso, de acordo com o que Heidegger quer demonstrar, tanto o ser quanto a ἀληθεία, a φύσις, o λόγος, a τέχνη e a ποίησις se dão co-originariamente na abertura da existência, daí não ser necessário partir do homem enquanto vivente, portanto enquanto o que é constituído e constitui a natureza, como o que deve ser primeiramente levado em conta quando se trata da verdade do ser. Aliás, como veremos adiante, no acontecimento apropriador o homem metafísico deve ser sacrificado para que, a partir da essencialização do seer, surja um outro homem no outro início.

Unverborgenheit), onde acontece ἀλήθεια, verdade” (GA 7, pp. 14-15). Isto significa que a técnica surgida na época moderna é um modo de o ser se destinar, um modo de desvelamento no qual predomina a vontade do sujeito, em função da qual ele age racionalmente visando a um fim. A proposta de Heidegger é a de uma mudança no modo de acolher o desvelamento do ser em nossa época, da provocação (representação) para a produção (ποίησις).

3.8.2 O nivelamento entre o sujeito e o objeto com o domínio da com-posição

A exploração das energias da natureza enquanto modo de desvelamento predominante na época moderna é nomeada por Heidegger de dis-posição⁸¹, de forma que nela a natureza assume o caráter de dis-positivo. Isto é, em seu desencobrimento os entes perdem o seu caráter de realidade, sendo sempre remetidos ao modo e à situação em que podem ser explorados, calculados, armazenados..., de forma que seu ser consiste em estar disponível para a exploração. Para elucidar isso o filósofo dá o exemplo da usina hidrelétrica instalada no rio Reno, a qual desencadeia uma sucessão de dis-posições que culmina na produção e armazenamento de energia elétrica. Essa exploração faz com que haja uma inversão radical, de modo que o Reno se funde na usina e não a usina no Reno, o que é o mesmo que dizer que a natureza se funda na técnica e não que esta é um modo de desvelamento daquela. É a essência da usina que dá sentido ao rio, ou seja, a essência da técnica – no sentido moderno do termo – é o que dá sentido à natureza e não o contrário, como ocorre na acepção grega de técnica e de natureza. Nesse caso, ao invés de a usina estar instalada no rio Reno, este é quem está instalado naquela. “Através da essência da usina (*Kraftwerks*), ele agora é, especificamente como rio, fornecedor de pressão hidráulica (*Wasserdrucklieferant*)” (GA 7, p. 16). Enquanto elemento da natureza, o rio se apresenta, seja para a hidrelétrica, seja para uma agência de viagens, como algo disponível para a exploração de recursos minerais e para a visita turística, perdendo assim o seu caráter de elemento da natureza (no sentido grego e não no da física moderna), cuja essência está além da disposição, sendo mesmo subsumida por esta.

Ocorre, pois, uma mudança do desvelamento enquanto “pôr” que produz e que é característico da ποίησις para o desvelamento enquanto “pôr” que provoca e cuja principal característica é a exploração. Com este último surge uma nova categoria, a disponibilidade

⁸¹ É importante lembrar a diferença entre dis-posição enquanto modo de desvelamento do ente na modernidade, apresentada na conferência de 1953, e a “dis-posição” enquanto modo de a verdade se impulsionar para a obra de arte, postulada no ensaio de 1935. No aditamento de 1960 a este ensaio, o próprio Heidegger chama a atenção para a necessidade de fazer essa diferenciação.

enquanto caráter do que se apresenta como disponível. “O que permanece no sentido da disponibilidade (*des Bestandes*) não se opõe a nós como objeto” (GA 7, p. 17). O surgimento da disponibilidade nada mais é que uma desobjetivação do objeto, pois o “pôr” como produção, que é na verdade um modo de deixar-ser, pode ser também compreendido como o “pôr” do objeto que se contra-põe ao sujeito. Sendo assim, o objeto enquanto contraposição se desvela como algo posto diante do sujeito que o compreende a partir da consciência, de modo que o “pôr” passa a ocorrer não mais na abertura, mas na esfera da subjetividade da consciência e na dialética de sua autoafirmação ontológica (BORGES-DUARTE, 2019, p. 160). A disponibilidade surge quando, nessa dialética de autoafirmação da consciência, que pode ser compreendida como um agir motivado pela razão na busca por satisfazer a vontade do sujeito, o próprio objeto não mais se apresenta como aquele que se contra-põe, mas como o que está disponível para a manipulação. Dá-se, com isso, uma negação do próprio objeto a partir da própria objetivação, de forma que a objetividade se transforma em disponibilidade.

Diante disso, surge a questão de se o sujeito (o homem) também é reduzido à disponibilidade, uma vez que o desvelamento como dis-posição se dá somente na medida em que o homem é desafiado a explorar as energias da natureza. Heidegger mostra que nem o desvelamento enquanto dis-posição depende totalmente do homem, tampouco este se torna disponibilidade, pois é instigado a explorar os recursos da natureza⁸². Depois de dar o exemplo do coiteiro (aquele que mede madeira na floresta) como quem está à dis-posição da indústria madeireira e sucessivamente à da indústria de celulose, à das revistas e dos jornais, se apresentando, portanto, como um dis-positivo e iniciando um encadeamento de disposições, o filósofo diz que mesmo assim o homem não se reduz à disponibilidade, porque é desafiado a dispor-se de modo mais originário que as energias da natureza. “Enquanto executa a técnica, o homem participa da disposição (*Bestellen*) como um modo de desencobrimento. Mas o desvelamento em si mesmo, onde se desenvolve a disposição, nunca é um feito do homem” (GA 7, p. 19). Isto porque em qualquer ação do homem ele se vê inserido no que já se revelou. Trata-se aqui de conceber o homem não como o sujeito moderno que postula a verdade sobre tudo que se apresenta, mas, sim, como o homem grego, aberto para o ser e, portanto, preocupado pelo ente que se desvela na abertura.

⁸² No texto de 1936-1946, *A superação da metafísica*, o filósofo diz algo semelhante, que a redução do homem à disponibilidade é consequência de uma configuração platônica do ser do homem como humanidade, o que “leva, com isso, a buscar o ser apenas e, sobretudo no âmbito do homem, considerado em si mesmo como disponibilidade humana (*als den menschlichen Bestand*), especificamente como μή ὄν para a *idéa*” (GA 7, p. 86). Ora, pensar o homem a partir da abertura, mesmo no predomínio do desvelamento do ente como disposição, é diferente de pensá-lo a partir da metafísica platônica. Daí o filósofo dizer que o homem, mesmo na modernidade, em alguma medida devedora do platonismo, não se reduz à disponibilidade.

Mesmo diante da pretensão de ser o centro de tudo, própria do sujeito moderno, o desvelamento se mostra como algo mais originário. No caso do desvelamento no modo do “pôr” da exploração, o homem já se encontra por ele condicionado. Ocorre, assim, um nivelamento dos entes em geral, de forma que as diferenças entre sujeito e objeto se perdem na massa uniformemente calculável do estoque (*Bestand*), que se apresenta não mais como objeto. Paradoxalmente, a objetivação absoluta que se dá na modernidade conduz à supressão tanto do objeto quanto do sujeito, de modo que o homem se encontra inserido nesse circuito, sendo provocado a provocar, passando a ser o sujeito e ao mesmo tempo o objeto da provocação generalizada (HAAR, 1985, p. 169). “Então, já é uma forma de desencobrimento da técnica que o desafia a explorar a natureza, abordando-a como um objeto de pesquisa até que o objeto mesmo desapareça no não objeto da disponibilidade (*Gegenstandlose des Bestandes*)” (GA 7, p. 19). Somente assim se pode dizer que a técnica moderna é muito mais do que um mero fazer do homem, uma vez que a técnica moderna em sua essência não é nada de técnico.

Heidegger denomina de com-posição (*Ge-stell*) ⁸³ essa “constelação” que reúne o homem e a natureza, assim como tudo que a eles se relaciona como condicionados pelo modo de desvelamento que é a exploração.

Com-posição significa a reunião daquilo que põe, ou seja, que desafia o homem a desencobrir o real no modo da disposição (*des Bestellens*), como disponibilidade (*als Bestand*). Com-posição denomina um modo do desvelamento que vige na essência da técnica moderna e não é em si nada de técnico. Por outro lado, pertence ao técnico tudo o que conhecemos como hastes e estruturas (*Gestänge und Geschiebe*) e que são partes integrantes do que se pode denominar montagem. Contudo, juntamente com as denominadas partes integrantes no âmbito do trabalho técnico, que sempre corresponde apenas ao desafio da com-posição, no entanto, nunca constitui ou causa a própria com-posição (GA 7, p. 21).

No desvelamento como exploração, o homem e a natureza são vistos numa unidade e co-originariedade que antecede mesmo a noção de sujeito e objeto, pois tudo está intrinsecamente unido numa com-posição. O trabalho técnico-instrumental é uma resposta à exploração provocada (ou imposta?) pela com-posição, o que significa que a com-posição é, de certo modo, condicionante e mais originária do que o trabalho técnico e científico. Daí Heidegger afirmar, insistentemente, que a essência da técnica não é nada de técnico. Mesmo sem o saber, a própria ciência moderna está em função desse modo de desvelamento em que o

⁸³ Sobre o significado do termo *Gestell* e o contexto em que foi concebido, bem como o porquê de sua tradução para com-posição, ver a nota 55 deste capítulo. Para uma análise da tripla determinação da com-posição, a saber, como a determinação da articulação de um conjunto, a determinação de um lugar e a determinação de uma figura, ver BORGES-DUARTE, 2019, pp. 157-166.

real é desvelado como dis-posição. “Pois na física já vigora a reunião exploradora (*das herausfordernde Versammeln*) no desvelamento da disposição. Mas ela ainda não vem a aparecer em sua propriedade. A física moderna é o prenúncio da com-posição (*Vorbote des Ge-stells*), em sua proveniência ainda desconhecida” (GA 7, p. 23). Ainda que, cronologicamente, a física moderna tenha surgido cerca de dois séculos antes da aparição da técnica moderna, esta não pode ser vista como uma consequência daquela. As ciências modernas só foram possíveis por causa da essência da técnica, cuja origem é ainda desconhecida, mas que as determinou. “Se, pois, a aparição (histórica) da ciência precede a da técnica, é todavia a essência (historial) da técnica que se encontra já a obrar na ciência, e que determina seu curso” (ZARADER, 1990, p. 149). Isto é, na época moderna, com o surgimento do sujeito, que é o único capaz de representar o objeto (o ente) como verdadeiro, se concretiza a metamorfose no desvelamento do ente, radicalizando ainda mais o esquecimento do ser, que agora mais do que nunca passa a ser representado como o ente. Entretanto, Heidegger não diz que o surgimento da essência da técnica moderna se deu na modernidade, pelo contrário, sua proveniência é ainda “desconhecida”. Talvez esse desconhecimento do preciso momento histórico em que surgiu a essência da técnica moderna seja devido ao fato de, enquanto desdobramento do esquecimento do ser, poder ser originada com Platão. No entanto, em relação à pergunta pela técnica como uma pergunta eminentemente filosófica, François Fédier diz que ela se inicia com Aristóteles, que na *Ética a Nicômaco* 1439 b 15 define a τέχνη como o único aspecto da arte e do artesanato, portanto, como a primeira modalidade do verificar e do produzir fora da retirada (ἀληθεύειν). Ou seja, a característica formal de toda técnica tem a ver fundamentalmente com a história filosófica da verdade, que começa com a ἀλήθεια, tal como esta é compreendida pelo mundo helênico. Isso significa que para o aparecimento da “técnica” foi preciso uma primeira explicitação da τέχνη e sua conexão com a ἀλήθεια, feita pelo Estagirita (FÉDIER, 2013, pp. 15-16). Isso está de acordo com o fato de que, ao aventar a tese do outro início mais originário que o primeiro início grego, Heidegger possa ver a presença dessa essência não técnica da técnica já nos pensadores matinais⁸⁴.

⁸⁴ Na entrevista ao Jornal *L'Express*, publicada no *Jornal do Brasil* em 1 de novembro de 1969, diante da pergunta do entrevistador sobre o nexo entre a metafísica dos gregos e a técnica moderna, de forma que em outra ocasião Heidegger tivesse dito que a bomba atômica tinha começado a explodir no poema de Parmênides, o filósofo responde que sim, “mas é preciso desconfiar das fórmulas privadas de contexto. Penso, de fato, que é no poema de Parmênides, e na interrogação que ele estabelece que a possibilidade da ciência futura se colocou em marcha. Mas o perigo da fórmula seria fazer crer que se trata, aí, de um processo inelutável, de uma necessidade do tipo hegeliano” (Martin Heidegger. “O mais importante é ainda pensar”. In: *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 1º de novembro de 1969, Caderno B, p. 1. Disponível em: <https://news.google.com/newspapers?nid=0qX8s2k1IRwC&dat=19691101&printsec=frontpage&hl=pt-BR>. Acessado em 07/09/2020).

Com efeito, isso é corroborado quando Heidegger diz que o verbo “pôr” (*stellen*) inscrito no termo *Ge-stell* não indica apenas a exploração, mas diz também outro “pôr” relacionado ao pro-por e ex-por que, no sentido da *ποίησις*, faz o real vigente emergir para o desencobrimento. O pro-por produtivo e o dis-por explorador são fundamentalmente diferentes, mas preservam um parentesco de essência. “Ambos são modos de desvelamento, de ἀλήθεια” (GA 7, p. 22). Ora, de acordo com Heidegger, a noção de ἀλήθεια como desvelamento é própria dos pré-socráticos, mais especificamente de Parmênides⁸⁵. Isso significa que o desvelamento como dis-por explorador, enquanto mantendo um parentesco com o desvelamento produtor, pode, sim, estar de forma tácita já nos primeiros pensadores da história da filosofia no Ocidente. “A essência da técnica moderna repousa na com-posição. Esta pertence ao destino do desvelamento” (GA 7, p. 26). Não se trata, contudo, de um determinismo de tipo hegeliano, tal como Heidegger adverte na sequência desse excerto e que reforça com outras palavras na entrevista concedida ao *L’Express*, de modo que não há uma saída para o domínio da com-posição, como se este fosse inevitável, mas sim que, pelo fato de a com-posição ser um destino do desvelamento, “já nos mantemos no espaço livre do destino (*im Freien des Geschickes auf*), o qual de forma alguma nos prende em uma coação apática” (GA 7, p. 26). Em outras palavras, o fato de a com-posição como essência da técnica moderna poder estar latente já na antiguidade grega não significa que se desencadeou uma sequência evolutiva ou degenerativa de destinos epocais do ser que culminou na técnica moderna, mas que a época moderna, como toda época, tem sua peculiaridade, pois é o destino de um desvelamento do ser do ente em que este se desvela como dis-posição, de modo que o homem e o ente são reunidos numa constelação que é a com-posição. Portanto, se esta estava implícita nos pensadores matinais se deve ao fato de ela ser um modo de desvelamento.

Sendo a essência da técnica moderna a com-posição, que não é nada de técnico ou instrumental e sim “o modo em que o real se descobre como disponibilidade” (GA 7, p. 24), a questão que surge é: “o desvelamento acontece, em algum lugar, fora de toda ação e qualquer atividade humana?” (GA 7, p. 24). Heidegger diz que de forma alguma isso se dá fora da atividade humana. Contudo, “ainda não acontece apenas *no* homem e nem decisivamente *através* do homem” (GA 7, p. 24). De fato, o homem se encontra sempre

⁸⁵ Já comentamos no início deste capítulo como na conferência de 1964, *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, Heidegger atribui ao poema filosófico de Parmênides Frag. I, 28, ss. a primeira reflexão sobre o ser e como ali já aparece a noção de verdade como ἀλήθεια. O fato é que, além de dizer que Parmênides possa ter sido o primeiro a meditar sobre o ser que, “apesar de não ouvido, ainda hoje fala nas ciências, nas quais a Filosofia se dissolveu” (GA 14, p. 83), Heidegger afirma em seguida que essa noção de verdade como desvelamento pensada por Parmênides logo foi esquecida, bem como a noção da filosofia enquanto pensamento do ser do ente, restando apenas sua ressonância nas ciências atuais. Isso endossa a sua fala ao Jornal *L’Express* acima citada.

desafiado a explorar, a descobrir o real como disponível. O filósofo chega mesmo a falar que isso é de algum modo imposto ao homem, que “permanece no âmbito essencial (*Wesensbereich*) da com-posição” (GA 7, p. 25). Nesse caso, o homem não se relaciona “depois” com a essência da técnica, uma vez que suas “ações e omissões estão por toda parte desafiadas pela com-posição, ora manifestamente ora secretamente” (GA 7, p. 25). Isto é, por causa da vigência da com-posição, o desencobrir-se no qual o homem descobre o real como disponibilidade é algo que se dá no homem e ocorre pelo homem, porém há uma espécie de domínio da com-posição sobre este. Diante disso, devemos nos perguntar se e como “nós nos envolvemos especificamente onde a própria com-posição vigora” (GA 7, p. 25). Existe uma interdependência entre o homem e a essência da técnica, ou esta domina aquele? Se sim, qual a alternativa para emancipar-se desse domínio?

3.8.3 O destino, o perigo e a salvação

Diante da ambiguidade da com-posição, que leva à questão sobre se há ou não a possibilidade de o homem se emancipar de seu domínio, o *destino* se mostra como a solução para esse impasse, pois segundo Heidegger ele é “aquele envio recolhido (*versammelnde Schicken*), que primeiramente leva o homem a um caminho do desvelamento, o destino (*das Geschick*)” (GA 7, p. 25). O que quer dizer que o destino determina a história, que por sua vez não é objeto da historiografia nem tampouco da atividade humana. A história é enviada pelo *destino*, o que a caracteriza como evento originário e não como uma sucessão de fatos históricos, estes só ocorrem devido àquele. “Esta ação humana só se torna histórica enquanto um destino” (GA 7, p. 25). O destino, como aqui apresentado, nada mais é que outro modo de tratar o mesmo que dissera na primeira metade dos anos 30 sobre o destino histórico do Ocidente como iniciado na antiguidade grega. Ou seja, o homem só é histórico e constitui o seu mundo a partir do destinar-se do ser, do qual ele é constituído desde sempre, mas que somente passou a ser consciente dessa sua constituição a partir do primeiro início grego. É, pois, a vigência da com-posição que destina o homem a descobrir o real como disponibilidade. Nesse sentido, podemos falar de um domínio da com-posição, ainda que, por outro lado, possamos pensar na possibilidade de não sermos totalmente escravos desse domínio, pois o domínio da com-posição, por absurdo que possa parecer, é simultâneo à liberdade do homem. “O destino do desvelamento sempre governa o homem, mas nunca é a fatalidade de uma coação. Pois o homem só se torna precisamente livre na medida em que pertence ao âmbito do destino e assim se torna um ouvinte (*Hörender*) e não um servo

(*Höriger*)” (GA 7, pp. 25-26). O destino enquanto envio do ser no desvelamento do ente refere-se à abertura, portanto, deve ser compreendido como acontecimento que é de alguma forma assimilado pelo homem enquanto constituído originariamente pela abertura. Portanto, ao falar em liberdade, aqui, devemos ter em conta que se trata de liberdade no sentido existencial e não antropológico-metafísico. “A essência da liberdade não é *originariamente* atribuída à vontade ou mesmo apenas à causalidade do querer humano” (GA 7, p. 26).

Enquanto simultânea ao desvelamento, a liberdade pressupõe um velamento. “Porém, o Libertador, o mistério (*das Geheimnis*), está sempre velado (*Verborgen*) e se dissimulando (*sich verbergend*). Todo desvelamento vem do que é livre, vai para o que é livre e traz para o que é livre e conduz ao que é livre” (GA 7, p. 26). O simultâneo desvelar-se do ente e velar-se do mistério do ser é um acontecimento espontâneo, portanto, radicalmente livre. Por isso, a liberdade em sentido originário pressupõe uma espontaneidade tanto do mistério enquanto o que liberta quanto do homem como aquele que *experimenta* esse acontecimento. Somente assim, diante do domínio da essência da técnica moderna em nossa época, que pertence ao destino do desvelamento, podemos encontrar uma possibilidade de sair dessa situação. Isto é, compreender a com-posição enquanto destino de um desvelamento não significa uma submissão cega à vigência da técnica, tampouco condená-la como obra do demônio. “Pelo contrário, assim que nos abrimos propriamente para a *essência* da técnica, nos encontramos inesperadamente tomados por um apelo de libertação (*einen befreienden Anspruch*)” (GA 7, p. 26).

O drama da existência do ser-aí, de acordo com nossa interpretação da conferência de 1930, no qual ele oscila entre a errância enquanto horizonte onde se dá toda degeneração do acontecimento originário da verdade e a abertura para o mistério do ser, que se retrai na medida em que o ente se desvela, é retomado na tese da essência da técnica como composição, em que o ente é desvelado como dis-posto. Isto é, o homem se encontra em meio a duas possibilidades fundamentais, assumir uma é negar ou negligenciar a outra. Na medida em que é impelido pela técnica moderna a apreender o ente desvelado enquanto dis-posição, abre-se a possibilidade de a existência do homem ser regida a partir desse modo de desvelamento. Por outro lado, existe a possibilidade de o homem empenhar-se pela essência do que se desvela e pelo seu desvelamento, assumindo como sua própria essência a pertença a esse desvelamento (GA 7, p. 27). Esta última possibilidade é fechada quando o homem se deixa levar unicamente pela primeira. Em outras palavras, o homem ou pode existir de acordo com o desvelamento enquanto provocação, próprio da técnica moderna, ou pode ek-sistir de acordo com o desvelamento enquanto produção, supostamente sufocado com a vigência da

técnica moderna e simultâneo ao desencobrimento como exploração. “Entre essas possibilidades, o homem está exposto ao perigo que vem do destino. Por isso, o destino do desvelamento como tal é em todas as suas maneiras e essencialmente *perigo (Gefahr)*” (GA 7, p. 27).

Segundo Michel Haar, com isso se dá uma desumanização do homem cujo principal sinal é a crescente ausência da angústia. Dominado pela com-posição o homem não é capaz de se angustiar, pois ele faz parte da sólida consistência do fundo de reserva (*Bestand*). Ocorre, portanto, “a morte da essência humana”. “O perigo diz respeito à essência e não ao fenômeno”. O autor vê nisso uma consonância com o que foi conquistado em *Ser e tempo*: “a essência do homem não é dada como uma natureza. Ele tem que ser. Ele pode a ganhar ou a perder” (HAAR, 1985, p. 176). Na técnica enquanto perigo ocorre uma dupla perda, o esquecimento do esquecimento, ou seja, a dissimulação ou retração do ser (o mistério) se torna insensível ou mesmo inacessível. A técnica realiza a errância na medida em que ela impede o questionamento sobre o seu próprio sentido (HAAR, 1985, p. 177).

O perigo é um tema que também aparece no texto *Serenidade*, de 1955⁸⁶, no qual Heidegger diz que o maior perigo é o de que o homem permaneça enredado pelo pensamento calculador, próprio da ciência e da técnica moderna, de modo que não vislumbre outra possibilidade de pensar o sentido oculto de tudo que há, no caso aqui, de pensar a essência da técnica moderna e, mediante esta, a verdade originária. No texto de 1953, como vimos, o destino do desvelamento é o acontecimento originário no qual o homem acede ao real, seja no modo da dis-posição, seja no modo da pro-dução. O perigo, segundo o filósofo, é o homem equivocar-se com o desvelamento, de modo a tomar “o desvelado e o velado determinados de acordo com a causalidade do fazer, sem nunca pensar na origem da essência (*die Wesensherkunft*) desta causalidade” (GA 7, p. 27). É retomada aqui a crítica feita anteriormente à noção tradicional de causalidade que desconsidera a essência desta última como αἰτιον enquanto a origem a que tudo se deve e responde. A partir do momento em que no destino do desvelamento o homem toma o real como disposto para a exploração, passa a vigorar a instrumentalidade e, por conseguinte, a causalidade enquanto nexos de causa e efeito, ofuscando assim a essência da causalidade na acepção grega, isto é, enquanto origem. Nesse caso, ocorre uma inversão do verdadeiro (verdade enquanto desvelamento), que passa a ser

⁸⁶ A propósito, “O perigo” (*Die Gefahr*) é o título de uma das quatro conferências de Bremen, de 1949. Pode-se perceber que a conferência de 1953 sobre *A questão da técnica* nada mais é que uma versão sintetizada e retificada destas conferências.

tomado pelo correto (verdade enquanto adequação). Por isso, Heidegger diz que “[o] destino do desvelamento não é, em si mesmo, um perigo qualquer, mas *o* perigo” (GA 7, p. 27).

Ao definir o destino como *o* perigo, o filósofo sintetiza muito do que vinha pensando anteriormente no que diz respeito à mudança ocorrida na relação do homem com a natureza a partir do surgimento da ciência moderna. Com a noção moderna do sujeito como o centro de tudo, por ser aquele capaz de representar o ente como verdadeiro, ocorre a objetivação do ente seguida da perda da objetividade. Por fim, com a vigência da com-posição se dá a perda da essência do homem, o desenraizamento, nos termos do texto *Serenidade*. Ou seja, com a vigência do desvelamento como com-posição, o próprio homem corre o risco de ser caracterizado pela dis-ponibilidade.

(...). O homem está tão decidido no seguimento da provocação da com-posição que ele não interroga isto como um apelo, ignora a si mesmo como o que é abordado (*Angesprochenen*) nessa com-posição e assim também ignora (*überhört*) toda forma em que ele é em sua essência. Portanto, *nunca pode* apenas encontrar a si mesmo e existir em um âmbito de consolo (*Bereich eines Zuspruchs*) (GA 7, p. 28).

De fato, como vimos na interpretação do texto *Serenidade*, a essência do homem é a finitude enquanto existência desinteressada, ao modo da natureza, sem por quê. É à ameaça dessa existência que Heidegger se refere quando fala que o homem hodierno é levado a não se encontrar consigo mesmo, a não existir no espaço de um apelo. Não que a com-posição enquanto modo de desvelamento não seja também um apelo, a questão é que a sua vigência, na qual o homem é constantemente provocado a explorar, leva-o a não mais tomá-la como apelo do ser, mas como uma provocação para explorar o ente. A com-posição, segundo o filósofo, não encobre apenas o desvelamento enquanto produção, ela ameaça encobrir o próprio desvelamento, que, assim como o velamento (mistério), constitui a verdade originária. E como o homem só existe de modo autêntico na abertura que é a verdade originária, sua essência está ameaçada. “A com-posição obstrui (*verstellt*) o resplandecer e a regência da verdade” (GA 7, p. 29). Nesse caso, o significado da com-posição é destino e perigo. Destino que envia para a e na dis-posição e perigo de o desencobrimento ao modo da dis-posição ofuscar o desencobrimento como $\pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$ e, por conseguinte, a verdade originária.

Entretanto, a vigência da essência da técnica não significa que estamos fadados a viver sob seu domínio. Heidegger cita a célebre passagem do poema de Hölderlin que diz:

Mas onde está o perigo

Também cresce a salvação (*das Rettende*) (GA 7, p. 29)⁸⁷.

Salvar, segundo Heidegger, tem um sentido peculiar que vai muito além de retirar alguém de uma situação perigosa na qual se encontra ameaçado. Pelo contrário, trata-se de chegar à essência – no sentido não metafísico, isto é, como a origem, a emergência –, para que ela brilhe por si mesma. “A salvação ela mesma é recolocar a salvo, o que seria o ser podendo aparecer de novo em sua dimensão salva, intacta, ou seja, que a retração pudesse ser percebida como retração” (HAAR, 1985, p. 177). De fato, a com-posição é a essência da técnica e se apresenta como o perigo porque ofusca o acontecimento da verdade originária enquanto desvelamento e, por conseguinte, como velamento, como retração. Contudo, ao chegarmos à essência da técnica moderna, mesmo ela se apresentando como o perigo, por ser um modo de desvelamento, ela pode, ao invés de ofuscar totalmente a verdade originária, ser ocasião para que esta se desvele em sua essência. É por isso que o filósofo se serve do poema de Hölderlin “onde mora o perigo” (o desvelamento do real como dis-posição), “lá também cresce a salvação” (o desvelamento como produção, mais propício para se pensar o mistério como o que constitui essencialmente o desvelamento). Diante disso, Heidegger propõe uma compreensão profunda do que é a com-posição enquanto destino do desvelamento, para então trazer a salvação em seu aparecimento para o resplendor (GA 7, p. 29). Isto leva-nos a pensar que o domínio da com-posição não é fatal e fechado a outras possibilidades, mas guarda em si a potencialidade de uma libertação de seu domínio, embora sua tendência seja reprimi-la.

“A salvação” cresce, emerge juntamente com a essência da técnica. Portanto, é a partir da ou junto à essência da técnica moderna enquanto origem e emergência que pode crescer o que salva. “Ver a *essência* do perigo, o perigo *como* perigo, é entrar na salvação” (HAAR, 1985, p. 178). Isso, contudo, segundo Heidegger, não se dá de forma totalmente aleatória e espontânea, embora a força salvadora cresça de modo silencioso simultaneamente à vigência da com-posição. Precisamos de uma mudança, ao invés de um pensamento calculador, preocupado em explorar, calcular e armazenar os recursos naturais que se nos desvelam como disponíveis, devemos meditar sobre o seu sentido oculto, sobre a essência do ente enquanto tal, que agora se desvela como dis-posição. Esse sentido oculto do ente enquanto tal é o ente no todo, que não se desvela, isto é, o mistério do ser, que não pode ser

⁸⁷ A salvação do homem não se dá através da contemplação, como acreditavam Platão e Aristóteles, mas ele a recebe quando, no extremo perigo, é tocado pelo ser. Isso, de acordo com Haar, parece um pensamento da graça, influenciado pelo cristianismo. A partir dessa hipótese, pode-se crer que o tema hölderliniano da salvação no extremo perigo é mais cristão do que grego, parecendo fazer eco à Carta de Paulo aos Romanos, v. 20 que diz: “Lá onde abunda o pecado, superabunda a graça”. Entretanto, adverte Haar, no cristianismo a graça não vem do pecado, mas de Deus. Isto é, a salvação não vem do perigo mesmo (HAAR, 1985, pp. 179-180).

representado como um ente, por isso, para meditar sobre ele devemos abrir mão do modo tradicional metafísico de pensar.

Entretanto, isso não se dá de modo simples, pois a própria mudança no modo de pensar pressupõe uma vontade, um querer do homem. Diante disso, como vimos na análise do texto *Serenidade*, o homem é impelido a um “querer não querer”, a uma existência livre de todo voluntarismo característico da metafísica moderna. Trata-se da serenidade, que de acordo com Gilvan Fogel consiste em um deter-se na beira do abismo, na superfície do fundo sem fundo e contemplá-lo como tal (FOGEL, 2017, p. 91). A posição de Michel Haar em relação a essa questão é semelhante, embora com outros termos, pois ele diz que o “ver” (que equivale ao contemplar o abismo) é superior ao agir. Ou seja, a salvação jamais é conquistada pela ação, uma vez que esta nada mais seria que uma aceitação das regras impostas pela dominação da técnica. Não se trata, contudo, de um quietismo ou fatalismo aventado por Heidegger. O fato é que a salvação só pode vir do ser, portanto não da técnica enquanto manipulação do ente enquanto tal, mas enquanto essência. Somente assim, encarando o perigo como perigo e a com-posição enquanto essência da técnica como um modo de desvelamento, pode-se “ver” de novo a diferença ontológica entre ser e ente e a pertença do homem ao ser (HAAR, 1985, pp. 178-179).

François Fédier, por sua vez, pensa de um modo diferente em relação a isso. Ao interpretar a correspondência entre Jean Beaufret e Heidegger, num trecho em que aquele se refere à pergunta pela técnica como a pergunta das perguntas, pois seu desenvolvimento leva “ao secreto (mistério) mesmo”, à retirada (κρύπτεσθαι) da φύσις, na qual se concentra toda a história do desvelamento do ente, Fédier chama a atenção para o fato de Beaufret passar abruptamente do francês ao alemão, o que segundo ele deve-se à obscuridade do que ali se trata. Ou seja, o mistério do ser ali tratado não é algo que estaria debaixo dos nossos olhos, mas daquilo que não somente não está aí, senão que não deixa de subtrair-se e é justamente no impulso dessa subtração que se pode acercar-se dele (FÉDIER, 2013, pp. 14-15). Parece que Fédier concorda com Fogel e Haar no que diz respeito à impossibilidade de representar o mistério do ser, o qual, por ser essencialmente subtração, jamais pode ser representado assim como o ente, restando apenas a possibilidade de acercar-se dele a partir de sua própria subtração, porém, o autor não define de que modo pode se dar essa aproximação. Em uma coisa todos concordam, que tal modo de pensar não consiste em um voluntarismo, tampouco numa indiferença, mas em um modo de *experimental* o mistério como o inapreensível e invisível, sem nenhum afã de apreendê-lo. A serenidade, portanto, se mostra como um modo de *experimental* o mistério, na medida em que é um “querer não querer”, um afeto por meio

do qual se pode pensar o mistério do ser de modo não metafísico, isto é, sem a pretensão de representá-lo como a um ente⁸⁸.

Se a com-posição enquanto essência da técnica moderna for considerada de modo metafísico, embora sendo o acabamento da metafísica, ela passa a ser concebida como um gênero comum para tudo que é técnico, não é esse o caso aqui. Antes de ser a essência no sentido de gênero, a com-posição é “um modo destinado de desencobrimento”, o da exploração. Ou seja, a com-posição é um destino, portanto origina-se simultaneamente à abertura, mas a deturpa quando o desencobrimento do ente se dá predominantemente ao modo da exploração. Já o desencobrimento enquanto produção é mais afinado com a abertura enquanto desvelamento, pois nele o ente é visto tal como se desvela, o que torna possível pensá-lo em seu ser. Isto é, o desvelamento é algo que o pensamento não pode explicar, mas que advém ao homem, seja como desencobrimento produtor, seja como desencobrimento explorador. Aquele, segundo Heidegger, tem precedência em relação a este, pois “a com-posição, aderida ao destino (*geschickhaft*), abstrui a ποιήσις” (GA 7, p. 31).

“Como essência da técnica, a com-posição é o que dura” (GA 7, p. 32). Essa afirmação de que essência da técnica é o que dura pode levar a equívocos se não se tem em conta o sentido heideggeriano de essência⁸⁹, qual seja, no sentido verbal, enquanto essencializar-se. Isso torna mais fácil compreender a vigência da com-posição como essência da técnica sem concebê-la como essência no sentido substancial, enquanto quiddidade. A diferença entre a essência enquanto vigência, proposta por Heidegger como algo que dura, e a essência enquanto duradouro, defendida pela metafísica, nomeadamente por Platão e por Sócrates, está no fato de que estes pensaram o duradouro como aquilo que sempre existiu, que perdura (*das Währende*) e que permanece (*das Fortwährende*) (GA 7, p. 31). O que Heidegger sugere é pensar o duradouro como evento não metafísico, portanto, o sentido da vigência da essência da técnica moderna quer dizer que nela o desvelamento do ente se dá como dis-posição e dura como tal, de modo que o destinar-se do ser do ente continua a dar-se dessa forma. Isto é, a essência da vigência enquanto é o que dura não quer dizer nada de duradouro, que sempre existiu e permanece existindo, mas que se destina de um determinado modo a partir da origem e dura e vige nesse modo. Nesse sentido, para pensar com profundidade o que dura, deve-se dizer: “*Somente dura o concedido (Gewährte). É o inicialmente concedido a partir da duração inicial (aus der frühe Währende)*” (GA 7, p. 32).

⁸⁸ A serenidade, tal como explorada até aqui, nada mais é que um modo diferente e refinado de denominar a tonalidade afetiva fundamental da reserva, que, em *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*, substitui a angústia. Voltaremos a isso adiante.

⁸⁹ Já expusemos esse tema no início deste capítulo quando analisamos a conferência *Da essência da verdade*.

Da mesma forma que o desvelamento enquanto com-posição é doado a partir da origem, o desvelamento como produção também o é. O destino é uma concessão que envolve o homem desde sempre, isto é, este se encontra sempre preocupado pela abertura. Aqui é retomado o que já foi exposto na conferência *Da essência da verdade*, que o homem se encontra desde sempre na verdade e na não-verdade. Nos termos da conferência de 1953, o homem se encontra sempre no desvelamento, porém, na técnica moderna predomina o desvelamento como exploração. O homem é “apropriado pela apropriação da verdade”.

(...). A concessão (*Das Gewährende*), que envia para o desvelamento de uma maneira ou de outra é a salvação enquanto tal. Pois esta permite ao homem ver e se voltar para a mais elevada dignidade da sua essência. Esta se baseia em guardar, nesta terra, o desvelamento e, com ele, sempre antes, o velamento de tudo que vive (*die Verborgenheit alles Wesens*) (...) (GA 7, p. 33).

Se o ser apropriado faz parte do ser do homem, sempre tomado pelo desvelamento, seja em que modo for, e sendo o desvelamento enquanto exploração uma espécie de alienação de sua essência, o perigo é que tal modo de desvelamento perdure, ofuscando assim o desvelamento enquanto produção. Mas é nesse perigo que cresce o que salva, pois na vizinhança do perigo (o desvelamento enquanto exploração) mora a salvação (o desvelamento enquanto produção). A dignidade do homem, portanto, está em proteger e guardar “nesta terra”, ou seja, na existência autêntica, não dominada pelo desvelamento como exploração, a abertura da verdade originária constituída do desvelamento e do velamento. De acordo com o que propomos com a nossa tese, um abandonar o fundamento e um aproximar-se ou um abrir-se para o mistério somente pode se dar se meditarmos sobre a essência da técnica como aquilo que traz em si a possibilidade de dela emergir o que salva, o mistério, o próprio ser que se retrai na medida em que o ente se desvela. “Se olharmos para a essência ambígua da técnica, então veremos a constelação, o percurso do mistério (*den Sternengang des Geheimnisses*)” (GA 7, p. 34).

3.8.4 O “habitar poético” como aproximar-se do mistério

É na ambiguidade característica da essência da técnica, na qual ao mesmo tempo em que se é dominado pelo desvelamento enquanto exploração que surge a possibilidade de abrir-se para o desvelamento enquanto produção e, por conseguinte, à essência da verdade, à salvação. “Assim, advém o nascer da salvação” (GA 7, p. 34). Em outros termos, a vigência da essência da técnica ao mesmo tempo em que representa o perigo de ao homem ser negado

acesso à essência da verdade, representa também a concessão que deixa aberta para o homem a possibilidade de ser requisitado pela essência da verdade. A vizinhança entre perigo e salvação, entre o desvelamento enquanto exploração e o desvelamento enquanto produção remete ao mistério. “A questão sobre a técnica é a questão sobre a constelação em que acontece o desvelamento e velamento, a vigência da verdade” (GA 7, p. 34).

Sendo assim, adentrar na essência da técnica proporciona o abrir-se para o mistério. A isso Heidegger denomina “olhar (*Blick*) dentro da constelação da verdade” (GA 7, p. 34). Já foi comentado acima como há uma prioridade do “ver” sobre o “agir” quando o assunto é aceder à essência da técnica e a partir desta olhar a constelação da verdade. “A ação humana nunca pode enfrentar esse perigo diretamente. O desempenho humano sozinho nunca pode evitar o perigo. Ainda assim, a reflexão humana pode considerar que toda salvação (*alles Rettende*) deve ser de essência superior, mas, ao mesmo tempo, familiar ao que está em perigo (*verwandten das Gefährdete*)” (GA 7, p. 35). Diante da ineficácia da ação humana frente ao perigo de o domínio da técnica se estabelecer definitivamente, resta considerar o sentido próprio do homem, isto é, a finitude plena ainda não dominada pela cisão entre o desvelamento como produção e exploração e assim ver a superioridade da força salvadora e o seu parentesco com o que está em perigo, a essência do homem. Isto revela a salvação como a verdade originária enquanto desvelamento e velamento, de modo que não estejamos fadados a ficar à mercê do domínio da com-posição, esperando a salvação, pois esta nos é familiar e consiste em existirmos de modo autêntico, em querer não querer apreender a essência da verdade originária e assim o próprio mistério como se este fosse um ente.

Heidegger quer mostrar a necessidade de ir além do desvelamento enquanto exploração em direção ao desvelamento originário. Percebe-se isso quando ele pressupõe a precedência do desvelamento enquanto ποιήσις em relação ao desencobrimento enquanto exploração. Para tanto, retoma a exegese do termo τέχνη de modo a mostrar sua estreita relação com a verdade enquanto desvelamento. “Outrora, não apenas a técnica usava o nome de τέχνη. Outrora, chamava-se também de τέχνη o desvelamento que a verdade produzia no fulgor do aparecer” (GA 7, p. 35). A τέχνη no sentido grego antigo, ao contrário da técnica moderna, era um modo de desvelamento no qual a verdade era pro-duzida, portanto, um modo de desvelamento em que a vigência da verdade era preservada. Havia também uma identificação entre a τέχνη e a arte enquanto ποιήσις e esta “era proeza (*fromm*)”⁹⁰, πρόμος,

⁹⁰ No seu sentido corriqueiro, o adjetivo *fromm* é traduzido por piedade. No entanto, segundo François Féderier, o termo piedade tem sua origem etimológica na *pietas* romana, que por sua vez está ligada à ritualidade, portanto não dá conta de expressar a união entre pensar e perguntar, pretendida por Heidegger ao se servir do adjetivo

isto é, dócil (*fügsam*) à regência e preservação da verdade” (GA 7, p. 35). Ou seja, tanto a τέχνη quanto a ποίησις estavam em função da fulguração e preservação da verdade originária enquanto desvelamento. Portanto, o privilégio era concedido à espontaneidade da produção e não à provocação da exploração. Com essa retomada da relação íntima entre τέχνη e ποίησις, demonstrando como a arte no sentido grego antigo era um modo no qual a verdade era manifesta e preservada, dá-se um resgate da relação umbilical entre arte e técnica, de modo que ambas caracterizam-se como τέχνη e fundam-se na ποίησις. Heidegger expõe isso no ensaio sobre *A Origem da Obra de Arte* e aprofunda na conferência sobre *A questão da técnica*, sendo que nesta última a ênfase é dada à técnica moderna como desdobramento da metafísica e, portanto, como uma forma corrompida da τέχνη.

Ademais, nota-se que o filósofo realiza, na conferência sobre *A questão da técnica*, uma espécie de junção do que foi conquistado no ensaio de 1935 sobre a arte com o que foi no exposto texto de 1944-45 sobre a *Serenidade*. Isso é notado na interpretação que ele faz da relação originária entre τέχνη e ποίησις, de forma que a arte enquanto ποίησις na antiguidade grega nada tinha a ver com a estética moderna, mas era um modo de manifestação e preservação da verdade originária. A relação com o texto *Serenidade* é percebida quando o filósofo propõe, com outros termos, ao invés de uma exploração do ente enquanto tal, a serenidade como um existir de modo autêntico, que consiste em deixar-viger a verdade originária na qual se dá o desvelamento do ente e retraimento do ser, isto é, do mistério que apenas nos acena a partir de seu retiro. Ou seja, a serenidade, aqui, consiste no habitar poeticamente esta terra.

Em relação ao “habitar poeticamente esta terra”, é retomado de modo conciso o que foi exposto na conferência de 1951 “...*Poeticamente o homem habita...*”, na qual o filósofo faz uma interpretação do poema *No azul sereno floresce...*, de Hölderlin. Na interpretação deste, o conceito de “habitar” e o conceito de “terra” recebem um significado que ultrapassa o que lhe é atribuído corriqueiramente. No que diz respeito à terra, esta ainda mantém implicitamente a conotação de terra enquanto φύσις (originariamente relacionada à ἀλήθεια), de “natureza”, de matéria prima para obra de arte e de solo natal, com a qual a terra já vinha sendo pensada a partir do ensaio sobre *A Origem da Obra de Arte*, contudo, agora a terra

fromm e do substantivo *Frömmigkeit*. Trata-se, segundo ele, de uma piedade não ritual, o que se justifica pelo fato de Heidegger apoiar-se completamente na palavra grega πρόμος. Tal piedade não ritual é “fügsam” (dócil), uma espécie de docilidade que se caracteriza mais com uma disposição a deixar-se ensinar aquilo que se trata de saber, aproximando-se dele como convém. Mais adiante, diz que em Homero πρόμος é aquele que se adianta na batalha, que sai das linhas para sozinho fazer frente ao adversário. Portanto, o adjetivo *fromm*, enquanto referente ao grego πρόμος, pode ser traduzido por proeza de aproximação e perduração acerca do que deve ser pensado - a essência da verdade enquanto desvelamento, oculta pela essência da técnica (FÉDIER, 2013, pp. 24-26).

passa a ser interpretada como aquela “sobre” a qual o homem habita “sob” o céu. Isto é, a terra é aquela que se volta para o céu e este se volta para aquela a partir do que Heidegger denomina “dimensão”, que, longe de referir-se ao espaço geometricamente calculado, é algo mais originário, pois se trata do “entre” o céu e a terra. Este último é medido não no sentido de calcular, mas quando o homem se mede em relação ao divino, quando “levanta os olhos para os celestiais”, somente assim o homem é homem. “Agora denominamos dimensão o que é atribuído (*zugemessene*), isto é, a medida *suficiente* (*zugereiche Durchmessung*), que é aberta através do entre céu e terra” (GA 7, p. 198). O céu, por sua vez, por ser aquele “sob” o qual o homem habita, é familiar somente ao homem e desconhecido do deus, mas, mesmo assim, é no céu que o deus se destina como o que é desconhecido pelo homem. “O desconhecido destina-se ao que é familiar para o homem e estranho para o deus a fim de permanecer guardado (*behütet*) como desconhecido” (GA 7, p. 204). O mistério, portanto, enquanto o desconhecido, não pode ser o deus, uma vez que mesmo para este se apresenta como estranho. Assim, habitar poeticamente é buscar apreender o desconhecido no que nos é familiar. “No olhar para o céu, o poeta invoca aquele que precisamente no desvelar-se (*Sichenthüllen*) permite se mostrar como o que se esconde (*sichverbergende*) e, apesar disso, como o que se esconde (*als das Sichverbergende*)” (GA 7, p. 204).

O desconhecido se esconde no desvelamento e o poeta, assim como o pensador, faz apelo ao desconhecido, ao mistério, embora este nunca se deixe apreender, pois apenas reluz como raios no céu. Habitar poeticamente, segundo a interpretação que Heidegger faz de Hölderlin, é estar sob o céu e sobre a terra e, assim como o poeta, fazer apelo àquele que no desocultamento se deixa mostrar como o que se encobre. Isto é, “enquanto medida propriamente dita da dimensão do habitar, a poesia é o construir inicial (*das anfänglichen Bauen*). Antes de tudo, a poesia permite ao homem habitar em sua essência. A poesia é o permitir habitar originário (*das ursprüngliche Wohnenlassen*)” (GA 7, p. 206). Para se tentar sintetizar o significado da frase “... poeticamente o homem habita...”, contida no poema de Hölderlin e que é o título da conferência, pode-se dizer com Heidegger:

A poesia constrói a essência do habitar. Poetizar e habitar não apenas não se excluem. Pelo contrário, poetizar e habitar se co-pertencem (*zusammengehören*) exigindo um ao outro alternadamente. “*Poeticamente o homem habita*” (“*Dichterisch wohnt der Mensch*”). Nós habitamos poeticamente? Provavelmente nós habitamos inteiramente sem poesia (*undichterisch*) (...) (GA 7, p. 206).

Deve-se ter em mente que a poesia a que Heidegger se refere aqui é aquela que, tal como exposta no ensaio sobre *A Origem da Obra de Arte*, tem um privilégio em relação às

demais formas de arte, pois se caracteriza como a linguagem originária que tem o mérito de trazer o ente para a presença. Isto é, o dizer poético é o dizer radicado na abertura enquanto desvelamento e velamento, portanto, não é uma criação do homem, mas um apelo originário que o concerne. “O corresponder (*Entsprechen*), no qual o homem escuta propriamente o apelo da linguagem, é aquela saga (*Sagen*) que fala no elemento da poesia. Quanto mais poético é um poeta, mais livre, ou seja, mais aberto e preparado para acolher o inesperado é o seu dizer” (GA 7, p. 194). Há, pois, uma interdependência entre o habitar e o poetizar, de modo que nisso consiste a essência do homem. Porém, o filósofo diz que atualmente não habitamos poeticamente. Com efeito, diante do domínio da com-posição, a abertura originária é ofuscada e, por conseguinte, ofuscada a poesia enquanto *ποίησις*, enquanto linguagem originária, o que é fundamental para habitar poeticamente. Entretanto, ainda que “cheio de méritos” (*Voll Verdienst*), ou seja, preocupado com as múltiplas construções, fruto do trabalho manual, as quais nunca podem preencher a essência do habitar, “poeticamente o homem habita” (*dichterisch, wohnt der Mensch*) (GA 7, p. 195). Isso se dá porque “um habitar só pode ser sem poesia porque, em sua essência, o habitar é poético (*das Wohnen im Wesen dichterisch ist*)” (GA 7, p. 206). Se por ventura nós habitamos sem nenhuma poesia, isso ocorre porque a nossa essência poética se encontra obnubilada pelo domínio da técnica, obnubilada, mas não suprimida, pois, ainda que sem a menor poesia, nós habitamos. É por isso que na conferência de 1953 o filósofo retoma a mesma citação do poema de Hölderlin.

Sendo assim, na resposta à questão de qual o papel do homem diante da ambiguidade entre perigo e salvação, isto é, como o homem deve fugir do perigo e buscar a salvação, ou ainda, como aproximar-se do mistério, Heidegger se apoia novamente em Hölderlin que diz:

... poeticamente
O homem habita esta terra (GA 7, p. 36).

Como sabemos, Heidegger entende que a poesia na acepção grega, seja no sentido estrito ou no sentido amplo, está a serviço da manifestação da verdade enquanto desvelamento e da sua vigência. Nesse caso, habitar poeticamente esta terra significa existir de acordo com a prevalência da verdade em sua essência, de modo que a essência do homem enquanto finitude possa ser preservada. Não se trata, contudo, de afirmar que “está reservada à arte a suprema possibilidade de sua essência no meio do perigo extremo” (GA 7, p. 36). Isto é, ainda que Heidegger defenda a precedência da *ποίησις* em relação à exploração, não se sabe se é por meio da arte que se dá a aproximação do mistério, a fuga do perigo e a busca da salvação. Com efeito, tanto no ensaio de 1935, no qual expõe explicitamente que compartilha com

Hegel o declínio da “grande arte”, quanto em seus textos tardios sobre a arte Heidegger não demonstra claramente em lugar nenhum uma posição definitiva sobre a regeneração desse declínio, pelo contrário, às vezes tem mesmo uma postura pessimista, como vimos no fim da análise do ensaio sobre *A Origem da Obra de Arte*, feita neste capítulo. Em relação à técnica moderna enquanto declínio da τέχνη, sua posição não é tampouco otimista. Embora tenha proposto um habitar poeticamente esta terra, isto é, uma serenidade para com as coisas tecnológicas simultânea à abertura para o mistério, não descarta a possibilidade de que “um belo dia” a essência da técnica venha a vigorar na apropriação da verdade, impedindo assim a produção como outro modo de desvelamento.

Trata-se, aqui, na discussão com a essência da técnica, de adentrar no ponto de imbricação entre o desvelamento como exploração e o desvelamento enquanto produção. Tal ponto localiza-se na abertura, na essência da verdade, de modo que esta última é transformada em metafísica por Platão e transmitida ao longo da história da filosofia no Ocidente, que é a história da metafísica enquanto esquecimento do ser, da qual a técnica moderna é, digamos, o último capítulo. Encontrar o que salva junto ao perigo é adentrar na essência do homem enquanto este habita essa terra poeticamente, ou seja, consiste na abertura na qual se dá a verdade originária, cujo ofuscamento ocorreu ainda na antiguidade grega e ecoa na técnica moderna.

Independentemente de se adotar uma postura no sentido de um querer ou um agir, devemos questionar, isto é, simplesmente habitar poeticamente essa terra, existir de modo próprio, o que implica em existir em meio ao predomínio da essência da técnica moderna e, por conseguinte, ao desvelamento enquanto produção e exploração. “Quanto mais nos aproximamos do perigo, tão mais começarão a resplandecer os caminhos para o que salva, tão mais questionadores nos tornamos (*fragender werden wir*). Pois questionar é a proeza (*Frömmigkeit*) do pensamento” (GA 7, p. 36). Ou seja, o questionamento sobre o domínio atual da técnica jamais pode ser uma fuga ou uma negação desse fenômeno, mas deve ser um habitar em meio a ele e, a partir dele, meditar sobre seu sentido oculto, que é a verdade originária enquanto salvação.

3.8.5 O parentesco entre *Gestell* e *Ereignis*

De acordo com o nosso tema, percebemos, a partir do que foi conquistado na conferência de 1930 em relação ao mistério enquanto velamento, portanto constitutivo essencial da verdade como desvelamento, que há uma conexão interna em toda a produção de

Heidegger a partir de então. Buscamos, portanto, sempre demonstrar como o mistério se encontra às vezes de forma implícita e às vezes de forma explícita em alguns textos entre a década de 30 e a década de 50. No caso da conferência sobre *A questão da técnica*, vimos que o mistério enquanto o não desvelado da verdade originária, que se retrai simultaneamente ao desvelamento do ente, se caracteriza como aquilo que é duplamente esquecido devido ao predomínio da técnica moderna cuja essência é a com-posição. Em outras palavras, o mistério do ser enquanto constitutivo essencial da verdade como desvelamento, portanto como retração, se dá no desvelamento como com-posição, mas, por sermos constantemente provocados a explorar de forma técnica o ente enquanto disponível, não o *experimentamos* em seu aceno simultâneo à sua retração. Sendo assim, por ser constitutivo essencial da verdade originária e por esta ser uma das linhas diretrizes do pensamento tardio de Heidegger, o mistério do ser se apresenta, assim como aquela, como o que é digno de ser pensado.

O nexa entre o ensaio sobre *A Origem da Obra de arte* e a conferência sobre *A questão da técnica*, além daquilo que a leitura deste último nos deu a entender, pode ser visto no aditamento anexado àquele na publicação de 1960. Nesse aditamento o filósofo explica como a com-posição enquanto é “a reunião do trazer-para-fora (pro-duzir) (*Her-vor-bringens*), do deixar-chegar-ao-manifesto (*Her-vor-ankommen-lassens*) no traçar enquanto contorno (*Umriss*: πέρας)” (GA 5, p. 72), esclarece o sentido grego de μορφή como figura, a que o filósofo se refere no ensaio sobre a arte. Ademais, acrescenta ele, a com-posição provém “do deixar-ocorrer (*Vorliegenlassen*), do λόγος, experimentado na ποίησις e θέσις gregas” (GA 5, p. 72). Isto é, a com-posição enquanto essência da técnica, assim como a ποίησις, se refere ao desvelamento e, por conseguinte, ao mistério enquanto velamento.

No que diz respeito à relação originária entre a com-posição e o *Ereignis*, na conferência de 1957, *O princípio da Identidade*, podemos ver o seguinte:

(...) O que experimentamos na com-posição enquanto constelação de ser e homem através do mundo da técnica é um *prelúdio* (*Vorspiel*) daquilo que quer dizer acontecimento-apropriador (*Er-eignis*). Este, contudo, não permanece necessariamente em seu prelúdio. Pois no acontecimento-apropriador fala a possibilidade de superar o simples domínio da com-posição num acontecimento mais originário. Uma tal superação (*Verwindung*) desta prisão da com-posição a partir do acontecimento-apropriador, conseqüentemente alcançaria a retirada (*Zurücknahme*) da dominação do mundo técnico, nunca possível para o homem individual, colocando-o a serviço (*Dienstchaft*) do âmbito através do qual o homem é autêntico no acontecimento-apropriador (GA 11, pp. 45-46).

Ou seja, o que vimos até aqui em relação à com-posição é uma espécie de propedêutica para o salto em acontecimento mais originário, no qual se vislumbra a

emancipação do domínio da técnica (o que entendemos ser uma superação da metafísica, um abandono do fundamento). Entretanto, isso não é de forma alguma fruto de uma ação voluntária do homem, pois se trata de uma “redenção historial”, portanto, o *Ereignis* é, enquanto esse acontecimento originário, o cumprimento radical da com-posição, que, enquanto é pensada como o último desvelamento no qual é reunida toda história da metafísica, deixa entrever a ligação fundamentalmente simples da co-pertença do homem e do ser, isto é, que o homem é o próprio (*eigen*) do ser e que o ser é o próprio do homem. Esta recíproca apropriação é ao mesmo tempo dissimulada e cumprida pela com-posição. Com isso se dá uma escapada para fora da história da metafísica, onde se abre uma dimensão não historial, na qual o homem aprende novamente a simplesmente deixar-ser as coisas, a se abrir para o jogo que religa terra e céu, mortais e divinos (HAAR, 1985, p. 180). Nota-se, pois, que o mistério do ser, ofuscado e duplamente esquecido na com-posição, pode ser entrevisto no acontecimento-apropriador, o qual também está originariamente relacionado ao quarteto (*Geviert*), que pretendemos investigar no próximo e último capítulo desta tese, buscando demonstrar como, a partir do acontecimento-apropriador e do quarteto, o filósofo propõe um aproximar-se do mistério, o que somente é possível, segundo entendemos, a partir de uma superação da metafísica e sua busca pelo fundamento.

CAPÍTULO IV

O MISTÉRIO, O QUARTETO E O ACONTECIMENTO APROPRIADOR NO CURSO SOBRE *O PRINCÍPIO DO FUNDAMENTO*

4.1 A relação entre a essência da técnica e o princípio do fundamento

A análise do curso de 1955/56, *O princípio do fundamento*, com o intento de demonstrar como nele está presente o mistério juntamente com o quarteto e o *Ereignis*, enquanto que estes dois últimos são temas importantes e complementares explorados pelo Heidegger tardio, também atesta como este texto tem um nexo com o que expusemos no capítulo anterior, uma vez que o princípio do fundamento, tema central do curso, segundo Heidegger, fala implicitamente no domínio que a com-posição exerce na modernidade e na contemporaneidade. A propósito, segundo Thomas Seebohm, o problema da técnica moderna em sua conexão com a concepção heideggeriana da história do Ocidente enquanto história do simultâneo destino e retirada do ser é o que guia o curso (SEEBOHM, 1994, p. 240). De fato, já na primeira aula o filósofo menciona a alteração ocasionada pela física moderna na relação do homem enquanto sujeito reconhecedor com a natureza enquanto objeto conhecido (GA 10, tr, p. 17), algo que, como sabemos, vem sendo explorado desde meados dos anos 30 e aprofundado na conferência sobre *A questão da técnica*.

Depois de fazer uma demonstração do que são os princípios fundamentais (*Grundsatz*) como aqueles que em uma proposição vêm sempre na primeira posição, o que os caracteriza como evidentes e por isso fundamentais, Heidegger busca diferenciar o *principium* latino do *axioma* (ἀξίωμα) de origem grega e que originalmente diz algo totalmente diferente do que o *axioma* na acepção moderna. Assim, pensado na sua forma grega, o *axioma* significa ter alguma coisa na mais alta estima, o que é diferente de como nós o compreendemos hoje, como o estabelecimento de um valor para algo tendo como pressuposto o pensamento representacional do sujeito, portanto, como uma teoria do valor. Pelo contrário, ter algo na mais alta estima quer dizer “trazer alguma coisa para o aparecimento onde ela permanece e aí conservá-la” (GA 10, pp. 23-24) sem, contudo, partir de uma avaliação feita pelo homem e sim a partir da coisa mesma. Por fim, Heidegger diferencia o *axioma* grego do *Grundsatz* alemão, sendo que este último nada mais é do que uma tradução do *principium* latino, portanto, também uma degeneração do *axioma* grego. Tal busca de diferenciação se faz necessária porque atualmente os princípios fundamentais na versão grega, latina e moderna são indistintos e mesmo inter-relacionados. Entretanto, na medida em que o sentido grego de

axioma é pré-teorético, portanto mais originário do que o que foi assumido pela ciência moderna como aquilo que gera sistemas livres de contradições, Heidegger defende que *principium* e *Grundsatz* são traduções do *axioma* em sentido grego, nas quais este perdeu sua força original. Isso, segundo o filósofo, ressoa na obscuridade que envolve o âmbito do princípio do fundamento e que é reforçada pelo fato de que ele se apresenta como evidente, assim como todos os princípios fundamentais. Não obstante, o que se esconde por trás dessas variadas definições dos princípios, salvo a aparente diferença restrita ao significado das palavras, é “a característica essencial da história do pensamento ocidental: a história, não como o decorrido (*vergangenes*), mas a história como destino determinante (*bestimmendes Geschick*), para nós hoje ainda duradouro como nunca” (GA 10, p. 30). Ou seja, a tradução do *axioma* para *Grundsatz*, longe de ser uma mera convenção linguística, esconde o movimento fundamental da história do Ocidente, pois esses termos pertencem a diferentes destinações do ser, que são modos fundamentalmente diferentes e nos quais a “linguagem” em si nos fala (CAPUTO, 1986, p. 54).

Nesse caso, se faz necessário, antes de aceitar os princípios fundamentais como infalíveis, questioná-los quanto à sua origem comum e quanto ao seu sentido oculto, o que já fora proposto na conferência de 1953, seguindo especificamente a busca pela essência da técnica moderna. Ou seja, o princípio do fundamento nada mais é do que o destino do ser enquanto objetividade do ente que se desvela como objeto, o que requer uma subjetividade na qual o ente se funda como o que é calculável. Isto é, trata-se de uma subjetividade que não é humana, mas a subjetividade da ciência fundada na metafísica moderna (SEEBOHM, 1994, p. 245). No entanto, o princípio do fundamento requer o homem como sujeito representante, na medida em que a razão de ser do objeto lhe deve ser entregue. Para Leibniz, assim como para Descartes, o mundo não é dado diretamente ao *ego*, ele somente pode ser representado. Daí o fato de que a razão deve ser dada ao *ego*, a fim de que este garanta que tais representações são genuinamente representativas do mundo. Tanto a razão kantiana (*Vernunft*) quanto o princípio do fundamento leibniziano, assim como o *ego cogito* cartesiano, pertencem à esfera da “subjetividade do sujeito”, que enquanto faculdade coloca-se a si mesma como o ponto de referência que define o que se apresenta contra (*gegen*) ela própria (CAPUTO, 1986, pp. 55; 76). Com efeito, a técnica moderna busca a maior perfeição possível, esta se apoia na calculabilidade, que por sua vez pressupõe a legitimidade do princípio do fundamento como o que determina a essência da época moderna (GA 10, p. 177). Portanto, para compreender o que se oculta no princípio do fundamento, deve-se ouvi-lo histórica-ontologicamente e não

metafisicamente. Nesse caso, assim como na conferência de 1953, o objetivo do curso de 1955/56 é encontrar a origem, a essência escondida de onde fala o princípio do fundamento.

Esta tarefa não é nada simples, uma vez que o homem é levado a adaptar-se à essência da técnica moderna, devido à ausência de contradições característica dos princípios fundamentais. Isto é, o uso indiscriminado do *axioma* (αξίωμα), do princípio (*principium*) e do princípio fundamental (*Grundsatz*) está “a serviço da proteção axiomática do pensamento calculador” (GA 10, p. 31). Entretanto, o filósofo nega que devemos fazer uma avaliação totalmente depreciativa do pensamento axiomático moderno, tampouco podemos remontá-lo ao pensamento dos gregos, o que iria frontalmente contra a tese do destinar-se do ser historicamente nas diversas épocas, de modo que cada época tem sua peculiaridade. “As épocas nunca se deixam derivar (*ableiten*) separadamente e nem mesmo apanhar (*schlagen*) no percurso de um processo em curso” (GA 10, p. 135). Embora haja uma sucessão, cada época é única em relação às demais, de modo que as épocas não são unidas de maneira estritamente sequencial, pois se unem no “destino oculto” que se caracteriza como uma fonte (*Quell*) de onde jorram as épocas como nascentes que alimentam um riacho (*einen Strom nähren*), que está por toda parte e em lugar nenhum (GA 10, p. 135)⁹¹. Sendo assim, a fim de encontrarmos a origem do domínio que o pensamento representador axiomático exerce sobre nós, devemos partir deste como característica da época moderna para através dele buscar seus fundamentos ocultos (*verborgene Gründe*) (GA 10, p. 31). Ou seja, o ser enquanto o que nele se destina e simultaneamente se retrai.

Com efeito, para Leibniz, assim como para toda a modernidade, o ente se apresenta como objeto, como aquele que está diante do sujeito, que por sua vez o representa como verdadeiro. Assim, Heidegger faz a análise do princípio do fundamento partindo do que ele denomina de versão simples do princípio do fundamento e que diz: *nihil est sine ratione* (nada é sem razão/fundamento) (GA 10, pp. 3) e que mesmo nesta formulação se apresenta como princípio fundamental. Entretanto, Heidegger encontra em um dos últimos ensaios de Leibniz (*Specimen inventorum, Philos. Schriften* ed. Gerhardt VII, 309) a versão dita rigorosa do princípio do fundamento como *principium reddendae rationis*, de forma que *rationem reddere* significa devolver o fundamento (*den Grund zurückgeben*) (GA 10, p. 34). Por fim, encontra em umas anotações de Leibniz aos escritos de um discípulo de Espinoza a versão

⁹¹ Na conferência *Tempo e ser*, de 1962, Heidegger define as épocas e sua sucessão nestes termos: “A sucessão das épocas no destino do ser não é nem casual (*zufällig*) nem se deixa calcular como necessária. Não obstante, manifesta-se no destino, o apropriado, o que corresponde na co-pertença das épocas (*das Gehörige im Geschick der Epochen*). Estas se disfarçam, em sua sucessão, de modo que a destinação inicial do ser como presença (*die anfängliche Schickung von Sein als Anwesenheit*) é cada vez mais encoberta de diversos modos” (GA 14, p. 13).

“mais nobre” do princípio na qual Leibniz diz: “(o princípio), que eu mantenho (na forma), para dizer que nada existe cujo fundamento suficiente da existência (*zureichender Existenzgrund*) não pode ser entregue” (GA 10, p. 50). Sendo assim, a versão nobre do princípio diz: *principium reddendae rationis sufficientis*, de modo que o fundamento deve ser “suficiente”, o que é exigido e definido através da *perfectio* (*perficere*) do objeto (GA 10, p. 50)⁹². Tudo isso Heidegger o faz para demonstrar como emerge, com a versão completa do princípio do fundamento, a fórmula simples como princípio grande, afirmando assim o poder do princípio do fundamento e como ele dá corpo à metafísica moderna. Nesse caso, a versão rigorosa do princípio do fundamento como *principium reddendae rationis* - tendo em vista que a *ratio reddenda* significa: “o fundamento é aquilo que deve ser entregue ao homem pensante” (GA 10, p. 37) - é válida para tudo que “é” como objeto, que está presente, por isso se justifica a interpretação de tal princípio como ilimitado (*uneingeschränke*), no sentido de que “nada é sem fundamento (*Nichts ist ohne Grund*)” (GA 10, p. 36).

Aquilo que Heidegger denomina de Era Atômica, a qual é um desdobramento da física atômica, assim como toda a ciência moderna, também se apresenta como fundada na metafísica moderna e, por conseguinte, no princípio do fundamento cujo poder⁹³, seja na

⁹² Segundo Daniel Dahlstrom, foram feitas quatro formulações para o princípio do fundamento, sendo a primeira a versão abreviada de 1671: “nada é sem razão”; a segunda a versão rigorosa de 1677: “nada existe pelo que uma razão suficiente de sua existência não possa ser dada” - , esta, segundo ele, foi elaborada nas anotações ao discípulo de Espinoza; a terceira, que na verdade é uma adição à segunda, é de 1680: “*principium reddendae rationis*”, o que significa que a razão deve ser dada, ou seja, nada acontece sem uma causa (*vel ut vulgo ajunt, quod nihil fit sine causa*); a quarta e supostamente a última é a que aparece na *Monadologia*, onde Leibniz combina as duas anteriores em uma única que diz: *principium reddendae rationis sufficientis* ou, “o princípio da razão suficiente que deve ser dado”. No entanto, Dahlstrom observa que a história da reformulação do princípio do fundamento não acaba com esta última, presente na *Monadologia*, pois nos últimos escritos de Leibniz surgem princípios que concorrem com o princípio do fundamento, os quais são o princípio da perfeição e o da experiência (DAHLSTROM, 2011, pp. 128-129, nota 7).

⁹³ Joseph O’Leary aponta uma manobra de Heidegger, que atenta sempre para o sentido arcaico das palavras na busca do que nelas está implícito, sempre em função de adequá-las à sua questão. Nesse caso, o verbo latino *reddere* significa simplesmente “dar”, ao contrário de devolver; da mesma forma, o *principium grande* significa simplesmente “grande”, ao contrário de poderoso, tampouco o *reddendum* tem o impulso imperativo que Heidegger lhe confere. Isto é, a estratégia de Heidegger é perceber o grande poder de moldar o mundo que a linguagem tem, a ponto de que aquilo que é aparentemente simples no princípio do fundamento de Leibniz ter o poder de ressoar em Kant, Hegel, Marx e na ciência e na tecnologia. Segundo O’Leary, se Heidegger tivesse se mantido no contexto histórico de Leibniz, buscando relativizar o suposto poder do princípio, talvez encontrasse um caminho mais sereno, mais convincente e mais praticável do que o “salto apocalíptico” para o qual nos convida. De fato, se aceitarmos que nossa cultura consumista está tão firmemente dominada pelo princípio, o salto se torna um atrativo. No entanto, podemos saltar do fundamento, mas com pouca esperança de aterrissar em um jogo mais substancial do que o que está acontecendo. Ou seja, tanto o fundamento quanto o salto são destruídos em sua unidade pela textura pluralista de nossas experiências. Aliás, o pluralismo em detrimento tanto do caráter unitário do fundamento quanto do jogo no qual se salta é a proposta do autor (O’LEARY, 1992, p. 229-230). Entretanto, a caracterização tanto do salto quanto do *Ereignis* como o acontecimento que inaugura o jogo espaço temporal, para o qual Heidegger nos convida a saltar, como algo substancial e até mesmo equiparável com o próprio fundamento, parece uma incompreensão do que o filósofo quer dizer. Ora, o *Ereignis* jamais pode ser caracterizado como um fundamento ou algo substancial. Ademais, a partir do *Ereignis* é que se

versão estendida, seja na versão resumida, está no fato de que fundamenta tudo o que é, portanto, caracteriza-se essencialmente pelo pensamento representador, calculador. “A ciência corresponde incondicionalmente à reivindicação da *ratio reddenda*” (GA 10, p. 47). Apesar do poder que este princípio exerce sobre nós, assim como no caso da composição, não o podemos representar tal como um ente, pois o princípio é como uma unidade que sustenta a conexão de sujeito e predicado, portanto é o solo, o fundamento do juízo (GA 10, p. 173). Isto demonstra que o princípio do fundamento, não obstante seja ele um modo do destinar-se do ser, é de ordem metafísica, o que exige que o pensemos histórico-ontologicamente se quisermos compreendê-lo em sua origem.

Assim como na conferência sobre *A questão da técnica* e no texto sobre a *Serenidade*, em *O princípio do fundamento* o domínio deste último sobre o homem causa o seu desenraizamento, isto é, a perda de sua essência. “[O] singular desencadeamento da reivindicação à entrega (*Zu-stellung*) do fundamento ameaça tudo o que é pátrio (*Heimische*) do homem e lhe rouba qualquer fundamento e solo para um enraizamento (*Bodenständigkeit*)” (GA 10, p. 47). Da mesma forma que, como vimos na conferência sobre a técnica, a objetividade opera um esvaziamento do objeto, o qual perde seu caráter de ente real em função da objetividade, a subjetividade também causa um esvaziamento do sujeito, cuja individualidade e particularidade desaparecem em favor da uniformidade total. “Quer hoje vejamos e admitamos ou não, tudo isso se apoia no destino do ser como objetividade para a subjetividade da razão (*Gegenständigkeit für die Subjektivität der Vernunft*), para a *ratio* determinada através do *principium rationis*” (GA 10, p. 119). Paradoxalmente, o destino do ser como objetividade do objeto, em que ocorre o esvaziamento do objeto e do sujeito pela objetividade e pela subjetividade, respectivamente está em função do predomínio do ente enquanto tal e do esquecimento do ser. Ou seja, o modo como o ser se destina na modernidade aprofunda o seu próprio esquecimento.

Com o destinar-se do ser como objetividade começa a extrema retirada do ser (*der äusserste Entzug des Seins*), na medida em que a origem da essência do ser nem mesmo pode chegar a ser vista como questão e digna de ser perguntada (*Fragwürdiges*). Por que não? Porque no âmbito completamente medido (*vollständig durchmessenen Bereich*) da *ratio* como subjetividade está simultaneamente decidida e encerrada a absoluta fundamentação do ente como tal (GA 10, p. 131).

A retirada do ser, simultânea ao seu destinar-se como objetividade, na qual se dá um esvaziamento do objeto não significa, no entanto, um evento místico como se ao retirar-se o ser se desgarrasse do objeto, direcionando-se para um âmbito supostamente meta-histórico. Pelo contrário, quando o filósofo fala em retirada do ser ele quer dizer que nesta o ser se oculta como ser, ou seja, o ser se vela em sua co-originariedade com o fundamento, doando assim configurações do fundamento (*Gestalten des Grundes*) que são desconhecidas quanto à sua origem, como é o caso do destino do ser na modernidade (GA 10, p. 165). O poder do princípio do fundamento, portanto, se mostra como o predomínio da ontologia baseada no ente enquanto tal. Por isso, segundo Heidegger, jamais sairemos de seu domínio e compreenderemos a sua essência enquanto não abriremos mão do pensamento calculador, que fala tanto nas ciências como na filosofia. Ora, se estamos sob o domínio do princípio do fundamento onde vigora o pensamento calculador, como então nos emanciparemos desse jugo? Encontramo-nos, pois, diante de uma questão semelhante àquela surgida diante do domínio da com-posição, portanto a solução para este mesmo domínio, agora na figura do princípio do fundamento, deverá também ser semelhante. O filósofo não propõe, portanto, uma negação radical do pensamento calculador, uma espécie de irracionalismo, mas sim que, partindo do racionalismo moderno enquanto característica fundamental do domínio do princípio do fundamento, o ouçamos não apenas como um princípio sobre o ente, mas como um princípio do ser. Para tanto, se faz necessário o que ele denomina de um salto no pensamento do ser⁹⁴, de maneira que não se desgarre totalmente do pensamento calculador enquanto um destinar-se do ser na época moderna, mas que se dá ao ouvir o princípio do fundamento numa outra tonalidade. Nesse caso, o filósofo conduz a reflexão a um aprofundamento do princípio do fundamento para, a partir daí, pensá-lo em sua essência. Ou seja, devemos ouvir o princípio do fundamento na segunda tonalidade (*in der zweiten Tonart hören*) para que ele nos fale como princípio do ser (*als Satz vom Sein*) (GA 10, p. 96). Disto nos ocuparemos no que se segue, onde exploraremos o diálogo de Heidegger com a mística medieval, em específico com a poesia mística de Angelus Silesius, o que se apresenta como um dos pontos centrais do curso.

⁹⁴ No curso como um todo, o salto no pensamento do ser está estritamente relacionado a um dos pontos mais importantes do mesmo, ou seja, a mudança de tonalidade na qual se passa a ouvir o princípio do fundamento como um princípio do ser, com o auxílio da poesia mística. Nesse caso, o recurso à mística se mostra ao mesmo tempo como o salto e como preparação para o salto. Trata-se, aqui, tal como vimos na nota anterior, de um ponto do curso que pode ser relacionado com o acontecimento apropriador, de modo que o salto nada mais é que um saltar no acontecimento apropriador, onde o ser simultaneamente se doa e se retira e o ser-aí o acolhe. Por isso dedicaremos, mais adiante, um tópico para tentar estabelecer uma ligação entre o curso de 1955/56 e o texto de 1936-38 *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*, no qual se encontra uma seção dedicada ao salto.

4.2 O papel da mística na mudança de tonalidade do princípio do fundamento

Já foi demonstrado no ensaio sobre *A Origem de Obra de Arte* como a poesia tem uma precedência em relação às demais modalidades de arte, pois tem a capacidade trazer o ente para o desvelamento através da linguagem originária, que por sua vez se caracteriza por uma co-originariedade com o acontecimento originário da verdade, no qual o ente é desvelado ao mesmo tempo em que o ser é velado. A poesia, portanto, se mostra como um dizer tão originário quanto o pensamento do ser, que de acordo com Heidegger é mais originário que o pensamento metafísico racional. No caso da presente investigação sobre *O princípio do fundamento*, será demonstrado como o filósofo se apoia na poesia mística, o que o expõe a críticas no que diz respeito à sua proposta de pensar o ser como ser mesmo sem recorrer ao pensamento estritamente racional, voltando-se para a mística e com isso supostamente se blindando contra argumentações racionais, de modo que somente quem é místico ou simpatizante da mística possa ser seu interlocutor.

No tópico final do primeiro capítulo de seu livro *The mystical element in Heidegger's thought*, John Caputo elenca o que ele considera serem os três críticos mais pertinentes da aproximação que Heidegger faz da mística. São eles: Paul Hühnerfeld, Karl Löwith e Laszlo Versényi. Paul Hühnerfeld é simpatizante dos grandes místicos ocidentais, mas tece uma crítica ao pensamento heideggeriano na medida em que este se apoia na mística, o que ele denomina de uma mística “mascarada”, de forma que Heidegger se apresenta como “o falso Eckhart”. John Caputo ressalta três características negativas que fundamentam a crítica que Hühnerfeld dirige a Heidegger: arrogância, nacionalismo e irracionalismo. Diante disso, Caputo levanta as seguintes questões: 1) O pensamento de Heidegger é genuíno ou uma mera pretensão, um vocabulário sem conteúdo? 2) Se negarmos a crítica de Hühnerfeld, assumimos que o pensamento de Heidegger é uma mística ou seu pensamento se situa numa região que não é nem mística, nem pensamento e tampouco poesia? 3) Pelo fato de sugerir um salto no nada, o pensamento de Heidegger não está cheio de perigo, de aflição e de desamparo? (CAPUTO, 1986, pp. 31-35).

Karl Löwith, por sua vez, diz que o pensamento do Heidegger tardio se transforma numa atitude mística adotada pelo ser-aí, porém desconexa de sua matriz religiosa. Ademais, o ser parece ser pensado como algo absoluto, no sentido de que sua relação com os entes é dissolvida, o que torna problemática a sua relação com o homem. Por fim, Löwith detecta uma motivação religiosa no pensamento de Heidegger, de maneira que a relação de Deus com a alma (constante no pensamento de Eckhart) se torna um modelo para pensar a relação do ser

com o pensamento, confirmando assim a influência da mística no pensamento de Heidegger. A propósito, esta é a tese defendida por Caputo no livro como um todo, porém ele argumenta que, embora se apoie na mística, mantendo uma vizinhança com esta, o pensamento de Heidegger não pode ser qualificado como tal, pois se trata de um pensamento outro, isto é, não metafísico racional e não místico religioso (CAPUTO, 1986, pp. 6; 35-38).

Por último, Laszlo Versényi, que não vê tanta diferença entre o pensamento do Heidegger jovem e do tardio, de forma que em tal pensamento sempre há uma correspondência entre ser e ser-aí. Nesse caso, sua crítica à proximidade do pensamento de Heidegger com a mística alemã se reduz aos textos *Serenidade* (1955) e *O princípio do fundamento* (1955/56), nos quais a correspondência entre ser e ser-aí é desacelerada e seus contornos embaraçados. No primeiro texto, o autor diz que a serenidade enquanto a mais nobre atitude que o ser-aí pode ter na “região” da abertura, que consiste na autonegação e autorepressão, impede que o ser-aí responda ao ser. Em relação ao segundo texto, Versényi diz que ao sugerir um salto no jogo sem fundamento Heidegger destrói o diálogo vivo entre ser e ser-aí, de forma que o homem é reduzido a um suplicante desamparado esperando os movimentos de um mistério enigmático. Sua crítica mais virulenta e para nós a mais pertinente é a de que, ao avizinhar-se da mística, o pensamento de Heidegger fecha-se em um círculo que exclui definitivamente a interpretação filosófica. Diante disso, Caputo levanta a questão: “O que é a relação entre pensamento, na medida em que este tem um parentesco com a mística, e a filosofia, na medida em que esta é uma questão da razão?” (CAPUTO, 1986, pp. 38-45). De acordo com o que Heidegger sugere, poderíamos responder que pensamento é pensamento do ser em sua verdade enquanto desvelamento e velamento, já a filosofia é a metafísica, a qual tem como fundamento o ente desvelado enquanto tal, ignorando assim o velamento e, por conseguinte, a abertura enquanto acontecimento originário e histórico da verdade do ser.

O esforço despendido por Caputo é demonstrar, a partir da resposta às questões que ele mesmo levanta diante das críticas acima mencionadas, assim como da análise comparativa dos textos de Mestre Eckhart e de Heidegger, a influência decisiva daquele sobre este sem que, contudo, o pensamento deste último se reduza a uma mística. Isso é importante para a nossa tese no sentido de que podemos perceber como a noção heideggeriana da serenidade como modo de abertura para o mistério surge dessa sua aproximação da mística medieval, no entanto, como Caputo demonstra e como também defendemos, Heidegger dá outro significado para a serenidade e para o mistério que não o místico religioso ou metafísico. Com efeito, se há um elemento místico em seu pensamento, isso não significa que este possa ser

caracterizado como místico, tampouco como uma “mística do ser”, o que iria contra ao que é sugerido por Heidegger. “Pois não unicamente não há Deus nesta ‘mística’, não há eternidade e nenhum apelo místico silencioso, e enquanto é um apelo para o ‘desprendimento’, isso não pressupõe uma purificação moral” (CAPUTO, 1985, p. 238). Ou seja, além da poesia, o filósofo vê na mística medieval, sobretudo na de Mestre Eckhart e de Angelus Silésius, uma profundidade e um rigor que a torna capaz de pensar o ser, cujo destinar-se como objetividade na época moderna assume a forma do princípio do fundamento.

No entanto, a avaliação que Heidegger faz da mística tem variações que devem ser bem compreendidas e contextualizadas, caso contrário podem aparentar uma contradição no pensamento do filósofo. Isto é, até chegar ao ponto de apropriar-se da mística medieval para pensar o ser em sua verdade o filósofo faz uma espécie de depuração da mística, separando a que ele denomina de “falsa mística” da “mística genuína”. De fato, o interesse de Heidegger pela mística medieval pode ser visto na conclusão de seu escrito de habitação sobre Duns Scott, em 1915. Neste, ao tecer considerações sobre a “visão de mundo” medieval, o filósofo demonstra a proximidade essencial entre a escolástica e a mística, de maneira que a falsa oposição entre estas e a oposição entre o racionalismo e irracionalismo não é a mesma coisa. “Uma filosofia que não é aberta e receptiva à visão da mística é um racionalismo estéril; e um misticismo que resiste à reflexão esclarecedora do filósofo é um irracionalismo que não serve para nada e não realiza nada” (CAPUTO, 1986, p. 7). Isto significa que já em seus primeiros escritos Heidegger pressupõe uma distinção entre a genuína e grande mística (*echte und grosse Mystik*) e a mística falsa, obscurantista e irracionalista⁹⁵. Esta última deve ser evitada, pois se encontra na área de influência do princípio do fundamento e faz uso de proposições e “representações” caprichosas e arbitrárias, que no fundo se revelam confusas e contraditórias. Já a mística genuína, por sua vez, formula sentenças de modo firme, sem que para isso precise fazer representações de qualquer modo, simplesmente medita sobre o surgimento da rosa em si mesma, sem representações, pelo contrário, a rosa “é” antes das categorias da representação (CAPUTO, 1986, pp. 141-142). É a esta última que Heidegger recorre para pensar o ser em sua verdade e não à falsa mística enquanto antípoda da metafísica, cujo irracionalismo se mostra como o outro lado da mesma moeda.

⁹⁵ No texto de 1918/19, *Os fundamentos filosóficos da mística medieval*, Heidegger já aponta o rigor na mística de Mestre Eckhart, que ao pensar o fundamento da alma o pensa enquanto co-originário ao próprio Deus, de modo a pensar em um âmbito em que a contraposição ou mesmo a proeminência do sujeito sobre objeto, do *intellectus* sobre a *voluntas* não pertença a esta esfera. Sujeito e objeto são pensados numa unidade radical, “*eu sou ele e ele é eu (ich bin es, und es ist ich)*”. Consequentemente, o inominado de Deus e do fundamento da alma (*die Namenlosigkeit von Gott und Seelengrund*)” (GA 60, p. 316). Não obstante, Eckhart recorre a uma designação e caracterização da experiência vivencial da mística, o que dará margem para se pensar sua mística como ainda no âmbito da vontade, como Heidegger dirá no diálogo de 1944-45.

Sendo assim, é à “falsa mística” que Heidegger se refere em sua análise sobre a vontade de poder em *Nietzsche II* (1939-1946). Nessa ocasião, o filósofo fala da verdade em sua essência, da clareira como desvelamento e velamento, de forma que a história da filosofia ocidental é a história do esquecimento do ser que se doa e se retrai na clareira, algo impossível de ser pensado através da especulação teórica, pois antecede a esta. Heidegger se mantém, portanto, no diagnóstico que já se iniciou anos antes, de que estamos sob o domínio da metafísica, que vigora desde a modernidade sob a figura da técnica, cuja essência é a composição e que o filósofo começa a falar em suas conferências apenas a partir do fim da década de 40, portanto alguns anos depois da conclusão dos referidos escritos sobre Nietzsche. Não obstante, nestes o filósofo inicia um esforço para pensar alternativas para que nos emancipemos do domínio da metafísica, que por sua vez fundamenta a técnica. No entanto, por buscarem um pensamento não metafísico, tais alternativas não podem estar de forma alguma relacionadas à metafísica, sendo uma fuga “para a mística (a mera contra-imagem da metafísica)”, tampouco uma recorrência aos “valores” (“*Werte*”), o que ainda permanece na postura do cálculo (GA 6.2, p. 28). O filósofo se refere aqui à “falsa mística” como um recurso para o enfrentamento do domínio da metafísica. Uma curiosidade é que já na primeira metade da década dos anos quarenta, mais especificamente em 1944-1945, como já vimos no tópico 3.7 do capítulo anterior, Heidegger se serve da *serenidade* como termo chave da mística de Mestre Eckhart para fazer frente à vontade de poder nietzschiana (CAPUTO, 1986, pp. 142-143).

Outro texto no qual Heidegger se refere à “falsa mística” é em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, de 1964. Neste texto, assim como em *Nietzsche II*, o tema da mística surge diante da impossibilidade de o pensamento racional metafísico pensar a clareira. Com efeito, se o velamento pertence ao desvelamento, que é o mesmo que dizer que a λήθη pertence à ἀληθεία, de forma que isto é o que é digno de ser pensado, surge a questão sobre como pensar o que resta a pensar com o fim da filosofia entendida como esquecimento do ser, portanto como metafísica. Ora, se a tarefa do pensamento com o fim da filosofia é pensar a clareira como clareira do que se vela (mistério) e não do que se apresenta (o ente enquanto tal), sendo que este último foi o que moveu o pensamento ocidental desde o esquecimento do ser e na medida em que este, sobretudo na época moderna, se caracteriza como racional, o que imediatamente se propõe com o fim de tal pensamento é o irracionalismo com seu oposto. “Mas tudo isso não é mística infundada ou mitologia de má qualidade, em todo caso um irracionalismo nocivo (*ein verderblicher Irrationalismus*), a negação da *Ratio*?” (GA 14, p. 88). De acordo com Heidegger, isso vem de imediato à nossa mente porque nos encontramos

sob o domínio do pensamento calculador. No entanto, a *ratio* não dá conta de pensar a ἀληθεία à maneira grega, como desvelamento, para então pensá-la para além dos gregos como clareira do velamento. Sendo assim, tanto o racionalismo como o irracionalismo devem ser tidos como duvidosos, embora a técnica apoiada na ciência moderna se mostre cada vez mais eficaz.

Entretanto, tal eficácia permanece sem fundamento porque não pensa no que possibilita o racional e o irracional, ou seja, a insistência no pensamento racional e sua eficácia obstrui o caminho para aquilo que “é” além do revelado. Isto é, é obstruído o caminho para o mistério enquanto o velamento co-originário ao desvelamento e que não pode ser pensado pelo pensamento representacional, embora o “fundamente”. Diante disso, o filósofo faz uma menção ao pensamento do ser como algo que está fora do âmbito da metafísica.

Talvez exista um pensamento fora da distinção entre racional e irracional, mais sóbrio ainda do que a técnica científica (*wissenschaftliche Technik*), mais sóbrio e por isso à parte, sem efeito e mesmo assim de uma necessidade peculiar. Se perguntarmos pela tarefa deste pensamento, então permanece primeiro não apenas este pensamento, mas também é posta em questão a pergunta sobre ele (*die Frage nach ihm in die Frage gestellt*) (...) (GA 14, tr, p. 89).

Esse pensamento que está além da distinção entre racional e irracional, por caracterizar-se pela sobriedade e ineficácia, no sentido de que não se afana em produzir e explorar, mas sim em deixar ser o ente, tem uma proximidade com a mística genuína, embora o filósofo não a mencione aqui. Contudo, levando-se em conta que algumas linhas antes ele menciona a “falsa mística” como contrária à metafísica, pode-se entrever a mística genuína quando sugere qual a tarefa do pensamento com o fim da filosofia (metafísica), pensamento este sobre o qual e pelo qual se questiona, e que por estar fora do âmbito da metafísica enquanto pensamento representacional sobre o ente enquanto tal pode, sim, ser semelhante à poesia e à mística, na medida em que a poesia é compreendida no sentido grego, assim como a mística é compreendida como a mística genuína. É esse parentesco entre a superação da metafísica e o salto místico que Caputo diz ser o elemento místico no pensamento de Heidegger (CAPUTO, 1986, p. 6).

No curso sobre *O princípio do fundamento*, para justificar a sua recorrência à mística genuína, Heidegger se serve de afirmações de Leibniz e de Hegel, os quais perceberam a profundidade de visão (*Tiefe der Anschauung*) e a audácia (*Kühnheit*) com a qual a mística fala da intuição da existência substancial de Deus nas coisas (*Empfindung das substantielle*

Daseyn Gottes in den Dingen) e mesmo da sua união com a subjetividade humana de um modo tão simples e profundo que o pensamento racional dificilmente seria capaz de fazê-lo (GA 10, p. 54). Nesse caso, a estratégia de Heidegger é utilizar a poesia mística de Silesius para ouvir o princípio do fundamento em outra tonalidade que não aquela em que ele é comumente ouvido, ou seja, a tonalidade do pensamento representador. Sendo assim, a busca de auxílio na mística se dá em função de ouvir o princípio do fundamento como princípio do ser, o que é impossível a partir do pensamento metafísico, pois neste o ser se retira de modo cada vez mais obstinado. Nesse caso, Heidegger quer demonstrar que o fato de a mística e a poesia não pertencerem ao pensamento (*nicht in das Denken*) não significa que não possam estar perante ou ao lado do pensamento (*aber vielleicht vor das Denken*) (GA 10, p. 54).

Ao fazer isso o filósofo demonstra uma sutileza em relação ao princípio do fundamento que dificilmente seria vista apenas pelo pensamento estritamente racional. Tal sutileza está no fato de que a versão rigorosa do princípio do fundamento: “nada é sem fundamento a ser entregue (*zuzustellenden*)”, pode ser transformada na fórmula: “nada é sem porquê (*Nichts ist ohne Warum*)” (GA 10, p. 53). De modo semelhante, a versão simples: “nada é sem porquê”, pode ser ouvida como “nada é sem fundamento”. Essa redução aparentemente simples comporta uma mudança substancial no princípio do fundamento, de maneira que a versão rigorosa, quando reduzida e ouvida a partir do aforismo de Angelus Silesius, dispensa a necessidade da entrega do fundamento do objeto representado pelo sujeito. O “porquê”, tanto na versão rigorosa quanto na versão reduzida do princípio, diz respeito ao fundamento a ser entregue, à razão de ser do objeto representado. Já o “porque”, no aforismo de Silesius, também diz respeito ao fundamento, mas que não necessariamente exige ser entregue, portanto, o fundamento se mostra como não restrito ao âmbito do pensamento representador e, por conseguinte, do princípio do fundamento.

Assim, o filósofo inicia uma argumentação para adequar a aplicação do princípio nas duas formas reduzidas, “nada é sem porquê” e “nada é sem fundamento”, à frase de Angelus Silesius - “A rosa é sem porquê”⁹⁶. O Aforismo inteiro diz:

A rosa é sem porquê; ela floresce, porque floresce,

⁹⁶ Embora Heidegger mencione apenas uma vez o nome de Mestre Eckhart no curso, pode-se perceber sua influência neste, influência esta que se dá através da poesia mística de Angelus Silesius. Com efeito, o “sem porquê” da rosa de Silesius é, segundo Caputo, uma versão poética do “sem porquê” da existência de Deus na mística eckhartiana: “Deus é o princípio sem princípio, o processo sem variação, o fim sem fim” (ECKHART, M. *Die Lateinische Werke*. III, 16, n. 1/CI, 239, apud CAPUTO, 1986, p. 109). Ainda sobre a origem do “sem porquê” no pensamento de Eckhart, Caputo diz adiante: “É em conexão com o ‘deixar ser Deus’ que Eckhart fala da necessidade de a alma viver ‘sem porquê’, frase que é claramente tomada primeiro por Angelus Silesius e depois por Martin Heidegger” (CAPUTO, 1986, p. 122).

Ela não observa (*acht*) em si mesma, não pergunta se alguém a vê (GA 10, p. 53).

Heidegger extrai desse aforismo a similaridade entre o “porque” e o “fundamento”, de modo que a rosa, de acordo com o poeta, que diz que ela “floresce, porque floresce”, tem sim um fundamento, porém o fundamento aqui não se mostra como pertencendo à ordem da representação. Em outras palavras, o “porque” diz respeito ao fundamento que não necessita de afirmação, o fundamento como o que surge por si mesmo, tal como a φύσις no sentido grego. “O seu florescer é o simples surgir-a-partir-de-si (*aus-sich-Aufgehen*)” (GA 10, p. 58). O florescer acontece por si mesmo, funda-se a si próprio e por isso se apresenta como o fundamento da rosa em seu ser-rosa. No entanto, de acordo com Heidegger, essa autonomia do florescer da rosa em relação à área de influência do princípio do fundamento não significa que este último seja de todo negado, pelo contrário, o princípio passa a ser visto de outro modo, ouvido em outra tonalidade, “o princípio do fundamento soa de uma maneira que, por conseguinte, de certo ponto de vista, o fundamento como o ser e o ser como o fundamento se tornam visíveis (*erblickbar werden*)” (GA 10, p. 85). Isto, segundo o filósofo, passa despercebido pela modernidade devido ao próprio destino do ser como objetividade do objeto, no qual o ser se retira cada vez mais em função do ente como tal.

No aforismo, tanto o “porquê” quanto o “porque” dizem respeito ao fundamento, o que denuncia uma aparente contradição do poeta, que diz que a rosa é sem “porquê” e logo em seguida diz que ela floresce “porque” floresce. No entanto, é nesta aparente contradição que está a profundidade da mística. O “porquê” e o “porque” aparentemente remetem ao mesmo fundamento de modos diferentes - , o primeiro se refere à busca do fundamento e o segundo ao fundamento como o que se demonstra por si mesmo no florescer da rosa. Para reforçar isso o filósofo analisa a segunda frase do aforismo, a qual diz que a rosa “não observa em si mesma, não pergunta se alguém a vê”. Se na primeira frase do aforismo o poeta nega que a rosa tenha um “porquê” e ao mesmo tempo afirma que a rosa tem um “porque”, ambos referentes ao fundamento, na segunda frase a aparente contradição é elucidada. A primeira parte do segundo verso justifica o sem “porquê” da primeira parte do primeiro verso do aforismo, isto é, a rosa é sem porquê devido ao fato de ela não observar em si mesma, ela não busca o fundamento, o “porquê” enquanto razão de seu florescimento. “Entre o seu florescimento e os fundamentos do florescimento não se introduz uma observação em direção aos fundamentos, em virtude da qual os fundamentos pudessem ser primeiramente sempre *como* fundamentos” (GA 10, p. 56). Isso demonstra uma diferença entre a rosa e o homem, enquanto este “vive frequentemente assim, que ele procura como atuar em seu mundo, o

quanto este dele espera e exige” (GA 10, p. 57), a rosa enquanto floresce não necessita prestar atenção aos fundamentos do seu florescer. Contudo, isso não significa que o florescer da rosa não tenha um fundamento, mas sim que o fundamento de tal florescer não é apreensível pela razão. Da mesma forma, os fundamentos que como destinação “determinam essencialmente o homem enquanto destinado (*als geschicklichten*), provêm da essência do fundamento. Por isso, estes fundamentos são sem fundo (*ab-gründig*)” (GA 10, p. 56). Isto é, rosa e o homem se fundam no abismo que é a essência (enquanto origem) do fundamento, onde ser e fundamento se co-pertencem, tal abismo não é acessível ao pensamento metafísico, o qual sempre busca um fundamento para o ente em outro ente.

A análise do aforismo demonstra que há uma diferença entre o fundamento enquanto algo representável, próprio do que é pertencente à área de domínio do princípio do fundamento, e o fundamento enquanto essência do fundamento, co-originário ao ser. Assim se justifica como a rosa é sem porquê, mas não sem fundamento. “‘Sem porquê’ e ‘sem fundamento’ não são o mesmo (*‘Ohne Warum’ und ‘ohne Grund’ sind nicht das gleiche*)” (GA 10, p. 57). Entretanto, apesar de a rosa não buscar a representação do seu fundamento, isso não significa que ela seja de todo excluída da área de domínio do princípio do fundamento, uma vez que ela é um ente. O que ocorre é que sua pertença ao âmbito de domínio do princípio do fundamento é diferente da forma como o homem pertence. Enquanto este busca sempre justificar os fundamentos da sua existência, assim como a dos entes que se lhe apresentam, a rosa não o faz. Entretanto, o filósofo alerta para o fato de que o sentido do aforismo de Silesius está para além de estabelecer uma diferença entre o homem e a rosa, pelo contrário, ele diz “que o homem então apenas é autêntico no fundamento mais velado (*im verborgensten Grunde*) da sua essência quando ele, a seu modo, é assim como a rosa - sem porquê” (GA, 10, pp. 57-58). Esta afirmação pode dar margem para um irracionalismo, um misticismo (mística no sentido falso) ou algo parecido. No entanto, o mais intrigante de tudo isso é que o filósofo pretende demonstrar como a mística (no sentido genuíno), assim como a poesia, é capaz de pensar o ser em sua verdade de modo mais originário e por isso mais rigoroso que a metafísica. Isso, obviamente, tendo em mente que para Heidegger o rigor nada tem a ver com a pretensa exatidão do pensamento racional, mas com o pensamento a partir da verdade do ser que se dá na abertura.

Nesse sentido, Heidegger quer demonstrar, com a análise do aforismo de Silesius, que o princípio do fundamento em sua versão rigorosa enquanto *principium reddendae rationis* não é tão poderoso como se convencionou acreditar ao longo da modernidade e até por nós contemporâneos, pois a rosa, em seu florescer, escapa do seu domínio. “É válido a

partir da rosa (von der Rose), mas não *para a rosa (für die Rose)*; a partir da rosa na medida em que ela é objeto da nossa representação; não para a rosa na medida em que ela permanece em si própria, é simplesmente rosa” (GA 10, p. 58). O que o aforismo de Silesius faz é demonstrar como a rosa se encontra dentro da área de influência do princípio do fundamento na sua versão simples, ao mesmo tempo em que está fora da área de influência do princípio na versão rigorosa. De acordo com Heidegger, isso passou despercebido por Leibniz e os modernos. Entretanto, a análise do aforismo de Silesius antes de esclarecer o que está velado no princípio do fundamento o lança na obscuridade, pois se o princípio na sua versão rigorosa não é de todo infalível, ou seja, se seu poder é questionável, se faz necessário identificar em que consiste o velado do princípio do fundamento. Em outros termos, como aceder a essa dimensão oculta que ressoa no princípio do fundamento?

A título de provocação, Heidegger se questiona: “somos nós humanos aqueles que colocam a sua própria representação sob a reivindicação do fundamento que é sempre entregue? Ou o fundamento coloca-se a partir de si mesmo em nossa representação como fundamento de tal reivindicação?” (GA 10, p. 59). Para sair desse embaraço é preciso, a partir do conquistado até aqui, compreender que o fato do princípio do fundamento falar do fundamento não significa que ele seja um enunciado sobre o fundamento. “O princípio *do* fundamento não enuncia *nada sobre* o fundamento. O *princípio do fundamento não é uma afirmação imediata sobre a essência do fundamento*” (GA 10, p. 60). A essência do fundamento não é e não pode ser nada de ente, portanto há que se diferenciar a essência do fundamento do fundamento enquanto algo posto tal como um ente. Daí a necessidade de se demonstrar a co-pertença de ser e fundamento. Com efeito, se nada é sem fundamento: *nihil est sine ratione*, pode-se dizer que *tudo tem* um fundamento, isto é, todo ente tem um fundamento, inclusive a rosa. No entanto, a mudança de tonalidade sugerida com o auxílio da poesia mística de Silesius diz: *nihil est sine ratione*, nada é sem *fundamento*. Nesse caso, segundo Heidegger, “cada *ente (enquanto ente)* tem um *fundamento*. Sendo assim, sobre o que fala o princípio do fundamento?” (GA 10, p. 60). Poderíamos, de acordo com o exposto, perguntar do seguinte modo: o princípio do fundamento fala sobre o fundamento enquanto algo que sustenta o ente – o que o caracteriza como algo da ordem do ente, um ente supremo - ou sobre o ser enquanto diferente do ente e que se vela na medida em que o ente é desvelado? Isto é, o princípio fala sobre o fundamento do ente ou a partir do ser enquanto essência do fundamento e que por isso se doa como fundamento?

De fato, ouvido na segunda tonalidade o princípio do fundamento ainda se mostra como um princípio sobre o ente, uma vez que dizer: “nada é sem *fundamento*” significa que

cada ente tem um fundamento, o sujeito do princípio deixa de ser o fundamento para ser “cada ente”. “*O princípio do fundamento não é, entendido no modo habitual, nenhum enunciado sobre o fundamento, mas sobre o ente, na medida em que ele é sempre um ente*” (GA 10, p. 66). Isto quer dizer que com a sugestão de ouvir o princípio na segunda tonalidade apenas se inicia um distanciamento desse princípio tal como foi postulado por Leibniz. A segunda tonalidade apenas prepara o salto do princípio do fundamento como referente ao ente para o princípio do ser. Segundo Heidegger, esse salto não significa de modo algum que o princípio do ser seja uma progressão ou continuidade do princípio do fundamento como princípio sobre o ente para o princípio do ser, pois a passagem de um para o outro deve se dar abruptamente através de um salto, de forma que o ponto de partida de onde se dá esse salto é a tradição na qual o destino do ser como objetividade possibilitou que o princípio do fundamento viesse à tona como um princípio sobre o ente. Assim como a busca pela essência da técnica moderna - a partir da qual se encontraria seu sentido oculto na vizinhança da própria com-posição - deveria partir da própria técnica, a busca pelo dito mas não apreendido no princípio do fundamento deve partir deste.

Neste ponto do curso o filósofo faz uma autocrítica, dizendo que o ensaio *Da essência do fundamento* também afirmava que o princípio do fundamento é um princípio sobre o ente e que parte de uma consideração sobre o fundamento, negligenciando assim o que constitui a essência do fundamento. No entanto, embora estivesse correto, tal ensaio não foi capaz de ouvir a consonância (*Einklang*) de “é” e “fundamento”, *est* e *ratio* (GA 10, p. 69), que segundo Heidegger somente pode ser “vista” e “ouvida” a partir da segunda tonalidade do princípio do fundamento, atingida com o auxílio da poesia mística. Ademais, o ensaio de 1929 ainda se encontrava no âmbito da metafísica do ser-aí, cuja transcendência finita seria o fundamento da ontologia. Com efeito, muita coisa aconteceu nos 26 anos que separam o referido ensaio e o curso de 1955/56. Neste último, o filósofo já se encontra na assim denominada via da história do ser, portanto, ao invés de buscar a essência do fundamento na finitude do ser-aí, busca “ver” e “ouvir” o ser que se destina a partir de si mesmo como fundamento, ou seja, “o que é dito (*gesagt*) no princípio do fundamento, mas que não é pronunciado (*ausgesprochen*)” (GA 10, p. 67).

É retomada aqui a noção de “perceber”, “ver” e “ouvir” que já vem se esboçando desde o *Discurso de reitorado*, a saber, como um “ver” e “ouvir” de modo originário a partir do desvelamento do ente e velamento do ser na abertura. Não se trata, portanto, de ver e ouvir o que é dito, mas não exprimido no princípio, a partir dos órgãos dos sentidos, tampouco de ver e ouvir no sentido metafórico, o que remete à metafísica, mas sim de um entregar-se ao

acontecimento da verdade do ser na abertura⁹⁷ em que o ente se desvela simultaneamente ao velamento do ser. Ou seja, é na abertura como acontecimento originário que é possível “ver” e “ouvir” a co-pertença de ser e fundamento. No pensamento do ser, o imperceptível e inaudível aos órgãos dos sentidos é simultaneamente tido em vista, isso “desde que o pensamento olhe ouvindo e ouça olhando (*wenn das Denken hörend blickt und blickend hört*)” (GA 10, p. 72). Segundo Heidegger, somente assim, a partir da segunda tonalidade, podemos ouvir o princípio do fundamento como um princípio sobre o ser.

(...) Assim, o princípio do fundamento revela-se não apenas como enunciado sobre o ente. Pelo contrário, nós vemos isto: o princípio do fundamento fala do ser do ente. O que diz o princípio? O princípio do fundamento diz: *ao ser pertence qualquer coisa como fundamento. O ser é, ao modo do fundamento (grundartig), fundamental (grundhaft)*. O princípio: ‘Ser é fundamental’ fala de forma completamente diferente da afirmação: o ente tem um fundamento. ‘Ser é fundamental’ não significa de modo algum: ‘ser tem um fundamento’, mas afirma: *ser caracteriza-se em si como fundamento (Sein West in sich als gründendes)*. (...) Aquilo de que o princípio do fundamento fala não chega à linguagem, especificamente àquela linguagem que corresponde *àquilo de que* o princípio do fundamento fala. *O princípio do fundamento é um falar do ser (Der Satz vom Grund ist ein Sagen vom Sein)*. Ele é isso, mas de um modo velado (*verborgenerweise*). Velado permanece não apenas aquilo de que ele fala, velado permanece também *que* ele fala do ser (GA 10, p. 73).

Percebe-se nesse excerto a presença tácita da diferença ontológica, algo caro ao pensamento heideggeriano. Ou seja, o ser não é um ente, mas pode ser ouvido e visto mediante o ente, desde que este último não seja tomado como se fosse ele mesmo o ser. E mais, no que tange ao princípio do fundamento, a enunciação sobre o ente como algo que tem fundamento quer dizer que o ser é de caráter fundamental, o fundamento é um modo de o ser se desvelar no ente, mas o ser mesmo não tem um fundamento. “Ser “é” em essência: fundamento. Por isso o ser nunca pode, antes de tudo, ainda ter um fundamento que o deva fundamentar” (GA 10, p. 76). As aspas no “é” quando se refere ao ser é porque, como o filósofo advertirá mais adiante, o “é” se aplica ao ente enquanto o que é representável e por isso não pode ser aplicado ao ser, pelo contrário, para dizer que ser e fundamento “são” o mesmo o filósofo sugere: “ser e fundamento: o mesmo (*das selbe*). Ser: o abismo (*der Abgrund*)” (GA 10, p. 77). O ser fundamenta-se em si mesmo, por isso não tem fundamento e sim é o abismo (*Ab-Grund*), embora seja ao modo do fundamento. Em outras palavras, a co-pertença de ser e fundamento não pode ter outro fundamento que não o abismo da falta de fundamento, caso contrário haveria uma fundamentação *ad infinitum*. Nesse caso, o

⁹⁷ Retomaremos este tema no tópico 4.4, onde o “ouvir” e o “ver” serão abordados de modo a elucidar que antes de um “ver” e um “ouvir” a partir dos órgãos dos sentidos o são enquanto pertença ao apelo do *lóγος* como pôr recolhedor.

fundamento só pode originar-se enquanto co-pertencente ao ser no abismo da falta de fundamento.

Com efeito, segundo Heidegger o “ser” não está sob o domínio do princípio do fundamento, apenas os entes o estão. Isto é, o fundamento se dá a partir do destinar-se do ser em que ocorre o desvelar-se do ente e do velar-se do ser na abertura. Tal acontecimento antecede a especulação teórica, aliás, como vimos anteriormente, esta última é uma tentativa de apreender e elucidar o evento originário que é o dar-se do ser como velamento e desvelamento na abertura. Assim, a linguagem que o princípio do fundamento fala não corresponde àquilo sobre o que o princípio fala, pois a única linguagem capaz de dizer o ser é a linguagem originária (mais afinada com a poesia e agora com a poesia mística) que antecede a linguagem enquanto proposição sobre o ente. Sendo assim, quando o filósofo afirma que o princípio do fundamento é “um falar sobre o ser” significa que o princípio fala apenas de modo inaudito, escondido, daí a necessidade de se ouvir o princípio em outra tonalidade. Esta é totalmente independente da primeira tonalidade, de modo que por trás da mudança de tonalidade se esconde um salto do pensamento (*verbirgt sich ein Sprung des Denkens*) (GA 10, p. 79).

4.3 O Salto no *Ereignis* como aproximação do mistério

No salto da primeira para a segunda tonalidade do princípio do fundamento, para o qual Heidegger busca o auxílio da poesia mística de Silesius, está um ponto do curso em que se pode estabelecer uma ligação com o texto escrito entre 1936 e 1938, *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*, uma vez que a seção III deste último é denominada *Der Sprung* (O salto). No entanto, nesse texto o salto é pensado como um salto no acontecimento apropriador (*Ereignis*) em que se dá a apropriação mútua de seer e ser-aí, já no curso de 1955/56 o salto é um salto do princípio do fundamento para o princípio do ser, visando alcançar a pertença mútua de ser e fundamento⁹⁸. Nesse caso, o nosso objetivo com

⁹⁸ Segundo Thomas Seebohm, ao propor uma mudança de tonalidade para ouvir o princípio do fundamento, Heidegger se serve de um complexo sistema de transferência metafórica dos significados do termo alemão *Satz*. Nesse caso, no princípio *Satz vom Grund* ouvido na primeira tonalidade o termo *Satz* significa sentença ou proposição. Já na segunda tonalidade o princípio diz *Satz in das Sein als Sein*, ou seja, o salto no ser como ser, de modo que aqui o significado do termo *Satz* é “salto em” (*Satz in*). Isto é, na primeira fórmula o princípio se refere ao ente, de forma que a palavra *Satz* é uma abreviação do *principium* enquanto *Grundsatz vom Grund*. Na segunda fórmula, no entanto, mesmo que associada às formulações metafísicas nas quais o ser é equiparado a Deus enquanto fundamento de todos os entes, o ser em si mesmo é sem fundamento. A diferença, portanto, está no fato de que, ao invés de caracterizar-se como o fundamento último, o ser caracteriza-se como o que se essência como fundamento, mas em si mesmo é o sem fundo (*Ab-Grund*). Ao contrário do fundamento último, o *Ab-Grund* não pode ser devolvido, tampouco pode ser compreendido como sentença, *Satz*, *Grundsatz*. *Satz* deve

este tópico é mostrar como há uma relação entre o salto no princípio do ser, ouvido na segunda tonalidade, e o salto no acontecimento apropriador enquanto essencializar-se do seer, de modo que se trata do mesmo salto, uma vez que o essencializar-se do seer no acontecimento apropriador se mostra como o mesmo em que o ser se essencializa como fundação (*die Gründung*)⁹⁹, no entanto, em si mesmo se caracterizando como o abismo, sem fundamento.

(...) Fundamento e ser (“são”) o mesmo (*das Selbe*), não o igual (*das Gleiche*), o que já indica a diferença dos nomes ‘ser’ e ‘fundamento’. Ser ‘é’ em essência: fundamento. Por isso, o ser nunca pode primeiro ter um fundamento que o deva fundamentar. Consequentemente, o fundamento fica fora (*weg*) do ser. O fundamento fica afastado do ser. No sentido de um tal permanecer afastado (*Abbleiben*) do fundamento em relação ao ser, o ser “é” o abismo (*Ab-Grund*). Na medida em que o ser enquanto tal é fundamento em si mesmo, permanece ele mesmo sem-fundamento (*grundlos*). O ser não cai na área de domínio do princípio do fundamento, mas apenas o ente (GA 10, pp. 76-77).

Ou seja, o seer se essencializa como a fundação do fundamento, daí que ser e fundamento “são” “o mesmo”, embora não iguais. Isto porque se dão co-originariamente no acontecimento apropriador. O acontecimento do seer é abismal, portanto, saltar no abismo é lançar-se no seer e assumir a pertença a ele. Isso faz com que o salto no abismo da falta de fundamento, proposto em *O princípio do fundamento*, seja o mesmo que o salto no *Ereignis* enquanto essencializar-se do seer.

Na conferência *O princípio da identidade*, de 1957, portanto um ano depois de *O princípio do fundamento*, o salto é mencionado nestes termos:

Para onde salta o salto (*Absprung*) quando ele salta do fundamento? Ele salta em um abismo? Sim, enquanto apenas representarmos o salto e, com efeito, no horizonte do pensamento metafísico. Não, na medida em que saltamos e nos abandonamos (*loslassen*). Para onde? Para lá onde já somos admitidos: no pertencer ao ser. No entanto, o ser mesmo pertence a nós; pois somente conosco (*zur bei uns*) ele pode ser como ser, isto é, apresentar-se (*an-wesen*) (GA 11, p. 41).

ser compreendido como “salto”, como um salto dentro do *Ab-Grund* e que significa um salto no ser. Assim, a segunda tonalidade pode ser caracterizada como um salto da primeira para a segunda tonalidade, o que acarreta esse jogo com os significados do termo *Satz*. Jogo este no qual aparece na mesma frase os termos *der Sprung* e *der Satz*, ambos significando salto (SEEBOHM, 1994, pp. 237-239). “O salto (*Der Sprung*) é o salto (*der Satz*) do princípio do fundamento como um princípio/sentença/proposição (*Satz*) do ente no princípio (*Sagen*) do ser como ser (*Der Sprung ist der Satz aus dem Grundsatz vom Grund als einem Satz vom Seiendem in das Sagen des Seins als Sein*)” (GA 10, p. 90). Ainda sobre esse tema, ver CAPUTO, 1986, pp. 67-70.

⁹⁹ *A fundação* é o título da seção IV das *Contribuições*. A propósito, todas as seções das *Contribuições* se remetem umas às outras, nomeadamente: *A ressonância* I, *A conexão de jogo* II, *O salto* III, *A fundação* IV, *Os que estão por vir* V e *O último deus* VI. Isso o próprio Heidegger diz no § 39 do texto: “As seis injunções (*Fügungen*) da junção (*Fuge*) permanecem cada uma por si, mas apenas para apresentar de modo mais penetrante a unidade essencial. Em cada uma das seis injunções se tenta de dizer sempre o mesmo sobre o mesmo, mas a cada vez a partir de um outro âmbito essencial daquilo que o acontecimento apropriador denomina” (GA 65, pp. 81-82; VALLEGA-NEU, 2003, p. 53).

O salto, assim como o “para onde” se salta, não é de forma alguma representável. O caráter aparentemente ambíguo do salto, que pressupõe que se salta do fundamento para o abismo da falta de fundamento, nada mais é que consequência da própria ambiguidade na qual se encontra quem salta ou pelo menos é impelido a saltar. Ou seja, nos encontramos sob o domínio do princípio do fundamento, mas ao mesmo tempo pertencemos ao ser, que por sua vez também nos pertence. É essa ambiguidade e até mesmo aparente contradição (pois se já nos encontramos sob o domínio da metafísica, onde se dá a mais extrema retirada do ser, como pertencemos ao mesmo tempo ao ser? Se isto ocorre, para onde saltar? O que é afinal o salto?) que torna possível estabelecer uma relação entre o salto apresentado em *O princípio do fundamento* - onde o filósofo propõe um salto do princípio metafísico para o princípio do ser - e o salto enquanto abandono à pertença ao abismo do ser, na medida em que este nos pertence e somente se essencializa na medida em que o acolhemos em nosso ser-aí, acolhida esta que só ocorre co-originariamente ao essencializar-se do seer. Este último salto é o salto enquanto o abandonar-se à pertença ao seer como acontecimento apropriador, que, antes de em *O princípio da identidade*, já fora apresentado nas *Contribuições*¹⁰⁰. Entretanto, embora se trate sempre do salto no acontecimento originário da verdade do ser, há uma diferença entre a abordagem de *O princípio do fundamento* e das *Contribuições*. Enquanto naquele se busca a co-pertença entre ser e fundamento, neste busca-se a co-pertença entre seer e ser-aí, o que acaba remetendo ao mesmo acontecimento apropriador no qual ocorre a fundação, apesar de não poder de forma alguma ser uma espécie de fundamento.

Com efeito, somos herdeiros da época moderna em cuja metafísica predomina o princípio do fundamento. No entanto, esta época assim como sua metafísica nada mais é que

¹⁰⁰ No último capítulo de seu livro *Heidegger e as palavras da origem*, Marlene Zarader elabora uma lista de textos nos quais o *Ereignis* é tratado por Heidegger, seja enquanto meramente evocado, seja como explicitamente abordado. Segundo ela, a partir da segunda metade dos anos 30 o *Ereignis* começa a ser pensado por Heidegger, porém é apenas evocado em textos como *Superação da metafísica* (1936-1946), *A linguagem* (1950), *A coisa* (1950), *O que significa pensar?* (1952), *A questão da técnica* (1953) e *A essência da linguagem* (1957). Por outro lado, é em textos a partir da segunda metade dos anos 50 que o *Ereignis* passa a ser explicitado. Tais textos são: *O princípio da identidade* (1957), *O caminho para a linguagem* (1959) e *Tempo e ser* (1962) (ZARADER, 1990, p. 328-329, nota 44). Ora, a autora não menciona e tampouco se encontra na bibliografia geral do referido livro o texto *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador* (1936-1938), no qual o *Ereignis* não é apenas evocado como também é explicitado enquanto o “tema” central. Atribuímos a isso o fato de o texto das *Contribuições* ser publicado somente em 1989. Acreditamos também que o fato de o filósofo não mencionar explicitamente as *Contribuições* em *O princípio do fundamento* não torna impossível uma aproximação entre o salto, tal como apresentado nos dois textos. Outra observação importante feita por Marlene Zarader é como na conferência *Tempo e ser* o *Ereignis* é pensado como advento de ser e tempo. Já na conferência *Identidade e diferença* o *Ereignis* é pensado como advento de ser e homem (ZARADER, 1990, p. 335). Nada impede, portanto, que postulemos que em *O princípio do fundamento* o *Ereignis* é pensado como advento de ser e fundamento.

um modo no qual o ser se destina. Neste caso, também pertencemos ao ser, ainda que na sua mais extrema retirada. Contudo, se o ser nos pertence e pertencemos ao ser, o salto parte do predomínio da retirada do ser para o acontecimento apropriador, onde o seer não apenas se retira, mas simultaneamente se doa de forma originária. Somente assim se justifica o fato de pertencermos ao ser e mesmo assim precisarmos saltar no seer, pois a nossa pertença ao ser não é, todavia, autêntica, mas sim metafísica. A ambiguidade do salto é desfeita se compreendermos que o que está em questão para Heidegger é a passagem do primeiro para o outro início. Isso, como sabemos, vem sendo pensado por Heidegger desde o início dos anos 30.

Se em 1955/56 o filósofo propõe um salto do princípio metafísico voltado para o ente para o princípio do ser em seu próprio essencializar-se na co-pertença de ser e fundamento, isso significa que pertencemos ao ser e este pertence a nós. O que resta, então, é uma mudança de disposição na acolhida da doação e retirada do ser, que por sinal depende de nossa acolhida, de modo que não existe primeiramente o ser-aí para daí o seer se doar e se retirar enquanto abertura, tampouco primeiro existe o seer que instaura posteriormente a abertura. Trata-se, aqui, da questão da “ligação” (*der Bezug*) entre seer e ser-aí exposta no § 135 das *Contribuições* e que segundo Heidegger leva a equívoco se se pensa uma ligação na qual “o seer se essencializaria (*wese*) ‘por si’ e o ser-aí acolheria a relação com o seer” (GA 65, p. 254). O que torna essa ligação vertiginosa é que é uma ligação entre diferentes, mas nem por isso essa diferença deve ser hierárquica ou pressupor uma anterioridade cronológica. Ou seja, não se trata de uma ligação do tipo da ligação do sujeito com o objeto. Pelo contrário, nela o seer se “torna o em-relação-a (*Gegenüber*) o que ele não é, na medida em que ele apenas acontece (*erst er-eignet*) sempre como *este* em-relação-a, *a quem* deve essencializar” (GA 65, p. 254). Em outros termos, o acontecimento apropriador nada mais é que a co-pertença originária de seer e ser-aí, de maneira que o seer mesmo somente essencializa primeiramente no acontecimento originário do ser-aí como aquele para quem ele se essencializa. Sendo assim, a essencialização (simultânea doação e retirada) do seer e abertura do ser-aí constitui um acontecimento único. O ser-aí se origina na essencialização do seer e o seer se essencializa originariamente na abertura do ser-aí.

Nas *Contribuições*, a tonalidade afetiva por meio da qual acolhemos o seer em seu acontecimento apropriador é a reserva (*Verhaltenheit*)¹⁰¹. Há, nesse texto, uma revisitação às

¹⁰¹ O substantivo neutro *Verhalten* quer dizer conduta, comportamento e atitude e foi a nossa opção de tradução para esse termo na conferência *Da essência da verdade*. No entanto, aqui convém atentar para a substantivação do adjetivo *vehalthen*, que quer dizer prudente e reticente. Por isso, optamos pela sua tradução para “reserva”.

teses centrais de *Ser e tempo*, visando adequá-las à transição para o pensamento do outro início. O primeiro início culminou em metafísica, portanto, para o outro início, não metafísico ou pós-metafísico, se faz necessária a morte do Deus¹⁰² e do homem¹⁰³ do primeiro início, a fim de que surja um homem novo no tempo-espço instaurado com o essencializar-se do seer, em que os deuses lutam até decidirem sobre o último deus (*der letzte Gott*), o qual “não é o acontecimento apropriador, mas certamente necessita dele como aquilo a que pertence o fundador do aí (*Dagrunder*)” (GA 65, p. 409). Heidegger mantém o ser-aí enquanto abertura, mas reabilita o homem como aquele que, enquanto originado no ser-aí, é o único que deve suportar o novo início ainda desconhecido e, portanto, assustador. Assim, “é o homem quem mergulha na experiência do nada, isto é, que mergulha na experiência da mais radical indigência, não para proibi-la ou afastá-la, mas para cuidar e defendê-la para que se amplie ao máximo a zona de estremecimento da deificação” (HEBECHE, 2014, p. 149). Daí a necessidade de substituir a angústia pela reserva, na qual se funda o temor, de forma que este não se configura mais como intramundano, mas como o espanto diante do desconhecido. Se na ontologia fundamental é a angústia que se mostra como a tonalidade afetiva fundamental por meio da qual o ser-aí ao assumi-la se torna autêntico porque também assume o seu ser para a morte, abrindo-se assim para a possibilidade mais própria e irremissível, na transição para o outro início é a reserva que enquanto tonalidade afetiva fundamental funda o temor e espanto diante do desconhecido e por isso assustador, que nada tem a ver com a possibilidade

Marco Antonio Casanova sugere a sua tradução para “retenção”. Irene Borges Duarte, por sua vez, sugere a tradução para “reserva”, apontando a dificuldade em traduzir esse termo para o português pelo fato de congregar várias matrizes diferentes. Em todo caso, o que Heidegger pretende dizer, segundo ela, é que a atitude de reserva se apresenta, nas *Contribuições*, como “o solo e fundo do cuidado” e por isso determina o estilo do pensar na transição do primeiro para o outro início da história do ser. Entretanto, de acordo com a autora, a partir de 1955 a *Verhaltenheit* dará lugar à serenidade, que já não se apresenta mais como pensamento de transição para o outro início, mas como um estar a caminho (BORGES-DUARTE, 2019, pp. 138-139).

¹⁰² Segundo Heidegger, toda espécie de “teísmo”, “monoteísmo”, “pan-teísmo” e “a-teísmo” são determinações metafísicas, sendo especificamente o “monoteísmo” e o “teísmo” frutos da apologética judaico-cristã, que por sua vez também são metafísicos. É a morte deste Deus que se faz necessária para o advento do último deus, que nada tem a ver com a metafísica (GA 65, p. 411), pois é um acontecimento temporal, portanto precisa ocorrer como uma decisão (VALLEGA-NEU, 2003, p. 102). De acordo com Daniela Vallega-Neu, é da sua leitura de Hölderlin que Heidegger apropria o tema da fuga e da chegada dos deuses (VALLEGA-NEU, 2003, p. 75). Otto Pöggeler também defende que é através da influência de Hölderlin que Heidegger radicaliza ainda mais seu pensamento em relação a Deus, de modo que em sua extrema retirada pode-se vislumbrar a possibilidade de uma experiência pré-metafísica de Deus, recuperada da tragédia, transformada por Hölderlin (PÖGgeler, 2001, p. 249).

¹⁰³ Nas *Contribuições*, primeiro há um afastamento do homem do ser-aí para que possa experimentar a destruição final do primeiro início. Pois se há alguém que pode ser sacrificado no fim da metafísica é o seu portador, o homem e não o ser-aí, que é o portal para o outro início. Por outro lado, a partir do ser-aí como o portal, o homem pode ser posto no acontecimento apropriador, de modo que a partir do ser-aí se pode vislumbrar como o homem entra e pode sair da história do seer. O homem precisa saltar sobre si mesmo, sobre o seu desaparecimento enquanto ser metafísico para regressar a sua essência original. O ocaso do homem, no entanto, não pode ser uma mera decadência, mas o despertar de outra oportunidade na essencialização da outra verdade do seer (HEBECHE, 2014, p. 135-137).

mais própria e irremissível, pois se caracteriza pela incerteza. Não obstante, na reserva o homem experiencia a essencialização do seer como retirada e como doação, e como o essencializar-se do seer também marca o outro início para a história do Ocidente, por experienciar o acontecimento apropriador mediante a tonalidade afetiva da reserva, o homem também é fundador da verdade do seer que abre a possibilidade de uma decisão sobre o outro início da história (VALLEGA-NEU, 2003, p. 43). Com a reserva se abre para o homem a possibilidade de se tornar partícipe na fundação de outro início, ainda desconhecido e por isso assustador. “O espantar-se (*Erschrecken*) deixa que o homem volte ao fato de que o ente é, enquanto antes o ente era para ele precisamente o ente: que o ente é e que esse – o seer – abandonou todo ‘ente’ e o que assim se parecia, ele se retirou (*sich ihm entzogen hat*)” (GA 65, p. 15). Enquanto tonalidade afetiva fundamental, a reserva se apresenta como o *meio* para o espanto e o pudor, de modo a determinar o estilo do pensar inicial no outro início. Embora substitua a angústia pela reserva, o filósofo mantém a tonalidade afetiva como aquela em que repousa o pensamento inicial, ao contrário dos sentimentos e da reflexão teórica predominantes no pensamento metafísico.

De acordo com a nova tríade pensada por Heidegger: seer, ser-aí e homem, o caráter originário da reserva está no fato de que “ela sintoniza a sondagem do fundamento do ser-aí, do acontecimento apropriador, e, assim, a fundação do ser-aí (*die Gründung des Da-seins*)” (GA 65, p. 34). É a partir da fundação do ser-aí que o homem é constituído enquanto aquele que se espanta diante da retirada do seer ao mesmo tempo em que presencia a doação de sua verdade e teme pelo desconhecido que é o outro início. “Só esta reserva (*diese Verhaltenheit*) consegue reunir a essência do homem e a reunião do homem nele mesmo, isto é, na determinação da sua missão: a insistência do último deus” (GA 65, p. 34). Se na conferência *Da essência da verdade*, mesmo in-sistindo no ente enquanto tal, o ser-aí era de algum modo concernido pelo mistério enquanto o velamento do ser, aqui não é mais o ser-aí, mas sim o homem surgido da fundação do ser-aí, co-originária ao acontecimento apropriador, que insiste no último deus, cuja passagem ocorre no tempo-espço aberto com a essencialização do seer, que por sua vez “acontece a partir desse excesso revirado de si mesmo e, assim, se torna a origem da disputa entre o deus e o homem, entre a passagem (*Vorbeigang*) do deus e a história do homem” (GA 65, p. 413). No acontecimento ocorre uma alusão ao último deus, que reúne a chegada e a fuga dos deuses. No entanto, essa alusão não é ainda a passagem do último deus, que marcaria a decisão sobre a ocorrência histórica do seer, mas abre na fenda do seer a capacidade para essa decisão. A pluralidade de deuses em contenda no tempo-espço aberto pela essencialização do seer refere-se aos vários modos em que se dá o abrigo da

verdade do seer, de modo que a passagem do último deus inaugura o outro início. Entretanto, a passagem do último deus nada tem de transcendente, pois ocorre historicamente através dos entes. A singularidade do último deus diante dos deuses não significa a singularidade de uma entidade, mas a singularidade de um evento que não pode ser compreendido como uma espécie de entidade, pois se trata de um evento singular enquanto decisão do outro começo da história (VALLEGA-NEU, 2003, pp. 104-105). Apesar de ser uma decisão sobre outro início, o último deus não se caracteriza como um fim¹⁰⁴ e sim como “a oscilação da entrada em si (*Insichschwingen*) do início e com isso a mais elevada figura da recusa (*Verweigerung*)” (GA 65, p. 416). O último deus, portanto, refere-se ao novo início em relação ao primeiro início em que ocorreu a supremacia do ente enquanto tal em detrimento do ser. Nesse caso, sendo o último deus a mais elevada figura da recusa, exige também a mais elevada doação, o início em que o seer se doa e se retira. Assim, na decisão sobre o outro início há a possibilidade de não ocorrer somente a retirada extrema do ser, como ocorreu na metafísica, mas também a sua mais extrema doação.

Trata-se, pois, da supressão da primazia do ente enquanto tal, de modo que o seer se essencializa antes que o ente possa ser definido como isto ou aquilo. Isto é, no outro início do pensamento, pós-metafísico, o seer é experimentado como acontecimento apropriador, que transforma completamente “como um salto todas as referências ao ‘ente’” (GA 65, p. 248). Essa mudança de referência ao ente é acompanhada de uma mudança do homem essencial, o qual deve se fundar no ser-aí e, por conseguinte, no seer, de forma que é “a partir do *seer* para o ente que ele opera o ente” (GA 65, p. 248). Neste caso, a reserva se torna a tonalidade afetiva fundamental porque é por meio dela que o homem muda qualquer relação sua com o ente, as quais devem fundar-se na verdade do seer. É a reserva silenciosa, isto é, a tonalidade afetiva que antecede e suspende todo agir e falar, que preserva a “criação” (*Schaffende*) de ser degenerada em impulsos cegos (GA 65, p. 249). A tonalidade afetiva da reserva silenciosa permite, então, a superação de duas características fundamentais do pensamento metafísico: a ação motivada pela vontade e a elaboração de enunciados sobre o que se apreende pela experiência e pela reflexão, sendo que esta última em alguma medida se inicia com a ação, portanto, ambas as características pressupõem o voluntarismo metafísico.

¹⁰⁴ De fato, a menção ao último deus não tem o objetivo de expressar um fim ou uma interrupção, pelo contrário, a ultimidade na qual ele é experimentado inaugura o início da história futura. O último deus também não é, por absurdo que pareça, um outro em relação aos demais deuses que já foram, mas a reunião destes numa suprema essência do divino (PÖGGELER, 2001, p. 250). Trata-se, portanto, de um pensamento não metafísico sobre a divindade a partir do acontecimento apropriador.

Com efeito, isso já fora tentado em *Ser e tempo*, onde, ao buscar a origem ontológica do nada em oposição ao nada pensado na lógica dialética hegeliana, Heidegger se serve da voz da consciência, que apela silenciosamente para que o ser-aí saia da tranquilidade do impessoal e assuma a angústia diante do seu ser para a morte. Na analítica existencial o ser-aí é aquele que em si mesmo é destituído de fundamento para ser *como* fundamento. A despeito da crítica que Agamben faz, de que na voz da consciência está um resvalo de Heidegger na metafísica, de modo que o pensamento do ser se funda numa Voz, ainda que, como quer Heidegger, apela em silêncio, a falha da analítica existencial está na prioridade que ela e depois a metafísica do ser-aí concedia a este último. Com o acontecimento apropriador isso é corrigido, de modo que nele se radicaliza ainda mais o silêncio, de forma que agora, co-originariamente ao essencializar-se do seer, ocorre a fundação do ser-aí e, por conseguinte, a fundação do homem. Tudo isso é “afinado”, sintonizado pela reserva e não mais pela angústia, tampouco o ser-aí é interpelado pela voz silenciosa da consciência. Assim, o ser-aí não mais se angustia diante da possibilidade da morte, mas o homem se retém silenciosamente, temeroso e espantado diante do desconhecido. Não é mais a fuga do ente, ocasionando a perda de significado do mundo circundante, que desvela o nada e, por conseguinte, o ser. Ou seja, a partir do acontecimento apropriador muda-se a postura do homem frente ao ente, o qual antes de ser apreendido em seu aspecto, sua utilidade ou significância, para o que se exige uma fórmula metafísica, deve ser fundado na verdade do seer, que se doa e se retrai no acontecimento apropriador.

O nada e, por conseguinte, o seer não mais depende do evadir-se do ente para desvelar-se. Pelo contrário, quem se retira agora é o seer, mas sua retirada é co-originária à sua doação. Todo o não e toda a negação se originam no essencializar-se do seer, de modo que o nada, que em grande medida já era buscado em *Que é a metafísica?*, tem um caráter criador e não niilista. Isto é, com a metafísica niilista o “abandono do ser” (*Seinsverlassenheit*) pertence ao ente explorado na maquinação (*Machenschaft*) e na vivência (*Erlebens*), o que faz com que o nada seja interpretado como nulo (GA 65, p. 246). Por outro lado, pensado a partir da subtração (*Sichentziehende*) e da essencialização do seer como “recusa” (*verweigerung*), que também se caracteriza como a mais elevada doação (*höchste Schenkung*) e que não pertence de forma alguma ao ente, o nada conquista, nessa recusa enquanto negatividade do seer (*Nichthaftigkeit des Seyns*), o poder de criar (GA 65, p. 246). Em outras palavras, pensado metafisicamente, o nada é nulo no sentido niilista do que é improdutivo. Já pensado a partir da negatividade do seer, o nada é criador, de forma que é a partir dele que o ente pode tornar-se ente. Ou seja, o nada deve ser pensado a partir do seer e

de sua recusa e não a partir do ente e do seu abandono pelo ser. “O nada não é nem negativo, nem é o ‘propósito’ (*Ziel*), mas o estremecimento essencial do seer mesmo e por isso *mais essente* do que qualquer ente” (GA 65, p. 266). Portanto, o nada jamais pode ser uma consequência do abandono do ser, pensado a partir do ente, tampouco pode ser calculado e pensado a partir deste, seja da sua fuga, da sua insignificância ou sua utilidade, pois o nada é a própria essencialização do seer como recusa e doação. O nada deve ser pensado “[c]omo o *excesso da pura recusa (Als das Übermass der reinen Verweigerung)*” (GA 65, p. 245).

A reserva é o modo primordial de abertura do homem para o que lhe compete: a insistência no último deus. Este, assim como o mistério, não é nada de ente, mas, ao contrário do mistério enquanto mistério do ser, o último deus não pode ser comparado ao seer¹⁰⁵, uma vez que advém no espaço-tempo aberto pela essencialização do seer no acontecimento apropriador. “Pois o seer não é jamais uma determinação do próprio deus, mas o seer é aquilo que precisa da deificação (*Götterung*) do deus, a fim de permanecer, contudo, completamente diferente dela” (GA 65, p. 240). Ao mesmo tempo em que se caracteriza como “o entre em meio ao ente e aos deuses” (GA 65, p. 244) enquanto o tempo-espaço que é o fosso abissal, o seer é o acontecimento de instauração deste. Contudo, a luta entre os deuses, que ocorre na abertura a fim de decidirem sobre seu deus, é o que legitima o acontecimento apropriador. “O seer só alcança sua grandeza quando ele é reconhecido como aquele que o deus dos deuses e toda deificação *precisam*” (GA 65, p. 243). Ocorre, portanto, de forma co-originária a deificação dos deuses, o estremecimento como extensão do campo de jogo, a apropriação da clareira do aí e a recusa. A recusa, por sua vez, “é a intimidade de uma atribuição. O que é atribuído no estremecimento é a clareira em sua abissalidade (*Abgründigkeit*); o aí é atribuído como aquilo a ser fundado, como ser-aí” (GA 65, p. 240). Ou seja, o acontecimento apropriador como o contraimpulso (*Gegenschwung*) entre homem e deuses e enquanto o “entre” e sua essencialização se funda no ser-aí e pelo ser-aí (GA 65, p. 263). Se faz necessária, portanto, a co-pertença entre seer e ser-aí, na qual ocorrem co-originariamente a recusa, a clareira, o fosso abissal e o estremecimento essencial enquanto contraimpulso entre o homem e os deuses. Ao contrário do que possa parecer, o contraimpulso entre homem e deuses nada tem de metafísica, pois o homem é fundado no ser-aí, portanto aqui não é tomado como um mero vivente, mas como o guardião do seer. “O seer ‘é’ do homem, de modo que este é usado pelo próprio seer como o guardião do lugar e instante (*Augenblickstätte*) da fuga

¹⁰⁵ Segundo Otto Pöggeler, essa adjudicação do ser ao deus tem o propósito de evitar que ele seja pensado como ente, como ocorre na metafísica, e dissimulado em sua essência divina (PÖGGELER, 2001, p. 250). Isto é, o deus não é o seer, mas também não é nada de ente, sua divindade nada tem a ver com o ente, pois se origina no acontecimento apropriador.

e da chegada dos deuses” (GA 65, p. 264). O homem é despido de seu caráter metafísico para ser aquele que se desvanece simultaneamente ao próprio ser-aí – no qual ele se funda - e ao seer no *Ereignis*, onde tudo é doado e onde tudo se esvai. “O acontecimento apropriador e sua injunção na abissalidade do tempo-espço é a rede na qual o último deus pendura a si mesmo, para dilacerá-la e deixá-la findar-se em sua unicidade; divino e singular e o mais estranho em todo ente” (GA 65, p. 263). O *Ereignis* prepara o terreno para a articulação do último deus, em seguida o próprio *Ereignis*: seer, ser-aí e homem se esvanecem na sua unicidade. Tudo isso de modo que o ente não intervenha, por isso ocorre de modo não metafísico. É justamente esse caráter de doação e retirada que faz com que o *Ereignis* não seja nada de ente, tampouco o ser da metafísica tradicional, tomado como ente supremo. No fundo, o *Ereignis* é o puro dom que, simultaneamente à sua recusa, se esvai em si mesmo. É justamente esse esvaziamento ocasionado pelo *Ereignis* que o liga, como uma espécie de preparação, ao pensamento do quarteto em que ocorre o jogo de espelho dos quatro: terra e céus, mortais e divinos sem que nenhum deles se apresente como fundamento.

A insistência do homem no último deus, portanto, difere da insistência do ser-aí na lida com ente enquanto tal, o que remete ao predomínio do ente e, por conseguinte, ao voluntarismo e à metafísica. Entretanto, se há uma reabilitação do homem, não significa uma queda na metafísica, mas justamente o contrário, o homem surgido do ser-aí é aquele que está pronto para ser sacrificado em função do homem novo que surgirá no outro início. Trata-se agora de pensar de modo não metafísico, pensar o ser em seu essencializar-se, em seu acontecimento apropriador, para o qual toda referência ao ente é abandonada a si mesma e o ente é sacrificado no essencializar-se do seer.

Pensar ser sem o ente quer dizer: pensar ser sem levar em consideração a metafísica. Mas uma tal consideração predomina ainda atualmente mesmo na intenção de superar a metafísica. Por isso, é válido deixar de lado (*abzulassen*) a superação (*Überwinden*) e abandonar (*überlassen*) a metafísica a si mesma (GA 14, pp. 29-30).

Para o salto no acontecimento apropriador, qualquer remissão à metafísica, mesmo que seja para desconsiderá-la, se mostra insuficiente e mesmo desnecessária. Nota-se aqui uma diferença de abordagem do *Ereignis* na conferência *Tempo e ser* e em *O princípio do fundamento*. Neste último, a remissão à metafísica na figura do princípio do fundamento não só é necessária, mas é ponto de partida para o salto. Naquele, entretanto, oito anos depois o filósofo adota uma postura diferente em relação à metafísica, a do abandono a si mesma. Isso, contudo, não é uma contradição do filósofo se levarmos em conta o propósito de cada um dos

textos. É aqui que um dos objetivos de nossa tese se justifica, a saber, *O “abandono” do fundamento* como algo imprescindível para *aproximar-se do mistério*. Se compreendermos o “fundamento” como sinônimo da metafísica, podemos perceber que no excerto acima citado o próprio Heidegger propõe que abandonemos a metafísica a si mesma se quisermos pensar o ser sem o ente e assim nos aproximarmos do mistério como o velado do ser.

O salto no acontecimento apropriador, portanto, pode ser um modo de aproximar-se do mistério. A reserva, nesse caso, enquanto tonalidade afetiva fundamental, se mostra como “o salto adiante (*Vorsprung*) que se mantém em si na viragem do acontecimento apropriador” (GA 65, p. 36). Visto a partir da reserva, o salto é mais uma disposição, uma mudança de postura frente ao destino do ser. Dado o domínio que a metafísica exerce sobre nós, sobretudo através da técnica moderna, o salto pode ser considerado como uma mudança apenas esboçada, de modo que no salto nos encontramos “entre” o primeiro e o outro início. Sobre quando atingiremos este último o filósofo não faz nenhuma previsão. Em relação a isso, se limita a repetir, em *Der Spiegel*, que tanto a filosofia quanto todos os anseios meramente humanos são incapazes de mudar a situação atual do mundo dominado pela metafísica. Em seguida o filósofo faz a célebre afirmação de que “Só um deus pode ainda nos salvar. A única possibilidade de salvação que vejo é preparar, no pensamento e na poesia, uma prontidão (*Bereitschaft*) para aparecimento do deus ou para a ausência do deus em declínio” (GA 16, p. 671). Há uma identificação entre o aparecimento do último deus e o declínio do deus metafísico, ou seja, da história do ser até aqui, cujo declínio “é a mais íntima proximidade à recusa, na qual o acontecimento apropriador se doa (*schenkt sich*) ao homem” (GA 65, p. 228). Isto significa que nos encontramos apenas no “despontar da prontidão para a transição”, no ocaso do primeiro início, o qual “ainda vai predominar por um longo tempo na transição (*Übergang*), sim, mesmo no outro início” (GA 65, p. 227). Portanto, nos resta apenas nos prepararmos para a aurora do outro início, tão questionável e desconhecido quanto a própria transição para ele.

Em *O princípio do fundamento* Heidegger diz que o salto “do pensamento não deixa aquilo de onde ele salta atrás de si, mas ele se apropria disso de um modo originário” (GA 10, pp. 88-89). Essa afirmação do filósofo parece contradizer o que ele diz no parágrafo 115 das *Contribuições*, de que o salto “deixa e lança tudo o que é familiar para trás de si e não espera nada imediatamente do ente” (GA 65, p. 227). Entretanto, o que Heidegger quer dizer é que o salto, na medida em que é um salto no acontecimento apropriador, faz com que tudo seja visto a partir da essencialização do seer, na qual é suprimida a primazia do ente enquanto tal. “O salto é o risco (*das Wagnis*) de uma primeira penetração no âmbito da *história do ser*” (GA

65, p. 227). O que é o mesmo que tomar a história do ser a partir do acontecimento apropriador, isto é, a verdade do ente enquanto tal é obtida no *Ereignis*, onde o seer não mais somente se retira do ente, mas ocorre a sua co-originária doação e retirada.

Se o salto é um salto no acontecimento apropriador, no qual o predomínio do ente enquanto tal é suprimido, pode-se dizer que a transição enquanto preparação para o salto já fora iniciada com a ontologia fundamental. A própria transição enquanto preparação para o outro início, que por sua vez só acontece no salto, já é um saltar, “advir e saltar por meio de um confronto (conexão de jogo) com o primeiro início e sua história” (GA 65, p. 229). O salto, pois, ao mesmo tempo em que é um salto no acontecimento é uma prontidão para se abandonar à pertença ao acontecimento apropriador. Isto se dá apenas de forma *pensante*, de modo que o salto é um salto no pensar e não no “conhecimento”, pois o *Ereignis* enquanto abrigo da verdade do seer jamais pode ser representado. Nesse caso, o *Ereignis* é o acontecimento apropriador não só do ser e do ser-aí, do ser e do tempo, do ser e do fundamento, mas também da clareira e do encobrimento. “Clareira e velamento são o próprio arrebatador-fascinante (*entrückend-berückend*) do acontecimento apropriador” (GA 65, p. 236). Sendo assim, o *Ereignis* é o próprio encobrimento do seer, o mistério mais originário que o próprio velamento como aquele do qual o desvelamento arranca o que está velado numa espécie de roubo, o que pode ser comparado à disputa originária ecoada na disputa entre terra e mundo. Nessa disputa, a clareira e o encobrimento são arrebatados no acontecimento e se voltam para esse mesmo acontecimento, que em si mesmo é o velamento essencial enquanto mistério originário, no âmbito do qual ocorre a disputa entre desvelamento e velamento. Trata-se, pois, de uma experiência do seer como velado, como mistério e não da mera constatação de que o seer é o que se encobre, uma vez que “é fundamentalmente diferente deixar o seer no velamento (*Verborgenheit*) e experimentar o seer como o que se encobre (*Sichverbergende*)” (GA 65, p. 255). Com efeito, ao deixar o seer no velamento corre-se o risco de pensar o encobrimento do seer a partir do ente, isto é, o ser como aquele que se vela no desvelamento do ente. Por outro lado, é totalmente diferente experimentar o seer como o que se encobre e que assim se volta para o ente, retirando deste último o seu primado, de modo que o seer é pensado como aquele que se vela independentemente do ente, isto é, o velamento originário do seer não parte de uma comparação com o ente enquanto o desvelado, o desvelamento do ente não é referência para o velamento do seer, pois este último ocorre por si mesmo. O ente só se torna essencial a partir da essencialização do seer. Isto significa que ao subtrair-se o seer não suprime o ente, mas a sua primazia, sendo que a subtração do seer se dá co-originariamente à abertura na qual se dá o desvelamento do ente, de forma que este último

passa a ser mais ente somente enquanto pensado na essencialização do seer. “Mas nesse subtrair-se (*Sichentziehen*) (*Sichverbergen*) o seer tem a sua proximidade mais imediata na clareira do aí, ao mesmo tempo em que se apropria do *ser-aí* (*indem es das Da-sein ereignet*)” (GA 65, p. 249).

O *Ereignis*, assim, ao mesmo tempo em que instaura o tempo-espço de jogo (disputa) se caracteriza como o próprio jogo no qual tudo se dá e simultaneamente tudo se desvanece. Por isso, o acontecimento originário do essencializar-se do seer jamais pode ser da ordem do ente, tampouco é um fundamento ou substância, pois é, assim como o mistério, o irrepresentável. De acordo com o que defendemos até agora sobre o mistério, a saber, enquanto o não desvelado da verdade do ser, mas que nem por isso está ausente do ser ou destacado do acontecimento histórico da verdade, somos tentados a dizer que o *Ereignis* pode ser caracterizado como o mistério, devido à recusa enquanto encobrimento de si mesmo caracterizar o acontecimento do seer co-originariamente à sua doação. Entretanto, antes de ser mais uma qualificação do ser, o *Ereignis* é “uma tentativa de acesso ao território original ao qual pertence o próprio ser (ao mesmo tempo que as diferentes ‘matrizes’ que lhe foram conferidas na história) e onde ele se encontra assim essencialmente ‘retomado’” (ZARADER, 1990, p. 173). Se o *Ereignis* é o território onde o ser é essencialmente retomado, sendo este mesmo acontecimento, enquanto essencializar-se do seer, caracterizado pelo velamento, mas nem por isso sendo o mistério do ser, pois ele não é uma característica do ser e sim o essencializar-se do seer, podemos então dizer que se o *Ereignis* não é o mistério do ser ele é pelo menos o essencializar-se do seer como mistério. Pode parecer contraditório, mas é nisso que o *Ereignis* se diferencia radicalmente do ser, uma vez que este é passível de ser tomado metafisicamente como ocorreu na tradição, já aquele é mais originário e se apresenta como o que doa este último, portanto o seer jamais é bem compreendido se tomado como algo que “é”, pois o seer se essencializa. E é nesse essencializar-se que o mistério pode ser pensado de modo mais radical, pois a retração enquanto velamento é tão originário quanto a doação e ambos são acontecimento, portanto, não ente, não fundamento, não substância. A disputa entre mundo e terra, desvelamento e velamento é originada e desapropriada no *Ereignis*. Nesse caso, o próprio mistério enquanto velamento que disputa com o desvelamento nada mais é que doado e ao mesmo tempo desapropriado no *Ereignis* que também é *Enteignis*.

A última de todas as palavras é de facto o *Ereignis*, o advento ao próprio, a propriação – na condição, todavia, que este seja compreendido como *Enteignis*: o que nunca é dado ao olhar, o que, jogando na sombra, põe tudo em caminho, permite o envio de toda a presença e de toda a história, e que, no entanto, se subtrai ele próprio a toda possível apreensão. (...) (ZARADER, 1990, pp. 334-335).

Ou seja, o *Ereignis* também é o *Enteignis*, o retiro doador que se caracteriza pela desapropriação de si, de forma que ele dá propriedade a tudo, mas em si mesmo é desapropriado. Se compreendermos o *Ereignis* dessa forma, o compreenderemos como o velamento irreduzível, o retiro essencial, o próprio mistério em sua essência, não do ser, mas agora do seer. Sendo assim, o salto no princípio do ser, aventado em *O princípio do fundamento*, é um salto no *Ereignis* enquanto advento de ser e fundamento, advento esse no qual o próprio doador se desapropria de si mesmo, isto é, se retira, se vela em função daquilo que doa. No fundo, enquanto simultânea doação e retiro, portanto onde tudo tem origem e tudo se desvanece, o *Ereignis* apresenta-se como uma preparação para pensar o quarteto (*das Geviert*)¹⁰⁶ enquanto mudança radical no modo de pensar o ser e o homem, assim como o mundo. Voltaremos a esse tema no último tópico deste capítulo.

4.4 Heráclito e a co-pertença entre o λόγος e o mistério do ser

A partir da sugestão de que ouçamos o princípio do fundamento na segunda tonalidade, o que pode ser entendido como o próprio salto, surge a necessidade de uma elucidação do ponto de partida para o salto. Com efeito, o salto pressupõe uma região de onde se salta e outra região para onde se salta, há, portanto, uma diferença entre o “de onde” e o “para onde” do salto. Por um lado, tomada no sentido corriqueiro, tal diferença pode ser meramente espacial, ou seja, pode-se saltar de uma margem para outra de um ribeirão (HEBECHE, 2014, p. 133); por outro lado, a diferença pode ser histórico-ontológica, isto é, pode-se saltar de uma época para outra, como no caso da modernidade metafísica para o pensamento do ser nos primórdios do pensamento ocidental e, a partir deste, para o acontecimento apropriador, o evento originário onde se pode pensar um novo início. É a este último que Heidegger se refere. Ora, se o princípio do fundamento é a essência da metafísica

¹⁰⁶ Marlene Zarader sugere a tradução de *das Geviert* para “Quadripartido”, que embora pressuponha uma divisão, o que é contrário à reunião dos quatro, se apresenta como um mal menor. A tradução desse termo é problemática porque ele diz, ao mesmo tempo, a unidade e diversidade dos quatro, de modo que ao enfatizar a unidade corre-se o risco de negligenciar a diversidade, da mesma forma, ao enfatizar a diversidade a unidade é negligenciada. O termo mais adequado, segundo Zarader, seria “Quarteto” (que por sinal é a opção de Emmanuel Carneiro Leão para a tradução para o português), o qual ao mesmo tempo diz os Quatro e sua harmonia. “Ora, é bem isso que está em questão no *Geviert*: a unidade simples e múltipla dos Quatro numa reunião onde, chamando-se um ao outro, respondem um ao outro, como a flauta responde ao oboé e o oboé ao violino, numa sin-fonia onde a diversidade dos sons compõe uma só harmonia” (ZARADER, 1990, p. 257). Por acreditar que o termo “quarteto” expressa de modo mais fiel o pretendido por Heidegger, doravante, o utilizaremos toda vez que nos referirmos ao termo alemão *Geviert*.

moderna e o salto parte desse princípio na sua versão metafísica para o princípio histórico-ontológico, é premente que se faça uma recapitulação da história do pensamento ocidental, a fim de que nela vejamos em que medida compreendemos o ser em seu destinar-se (GA 10, p. 95-96). Nesta recapitulação, Heidegger toma Leibniz como ponto de partida para uma retrospectiva aos antigos, nomeadamente de Heráclito a Aristóteles, assim como vai adiante, de Leibniz a Kant, com o intuito de mostrar como o princípio do fundamento permanece incubado desde os antigos até Leibniz, assim como depois que este último o formula incide decisivamente na *Crítica da Razão Pura* de Kant, de forma que o que fala na “razão” kantiana é a *ratio* latina, que se constitui de uma bifurcação entre razão e fundamento. “[S]e no pensamento moderno a *ratio* não falasse na tradução, num sentido duplo como razão e como fundamento, então não haveria a *Crítica da Razão Pura* de Kant como delimitação das condições da possibilidade do objeto da experiência” (GA 10, p. 146).

Ao demonstrar os modos nos quais o ser se destina na história do pensamento ocidental, Heidegger aponta uma consanguinidade entre tradução e tradição. Isto é, uma tradução é também uma tradição, de forma que é o ser quem fala nas épocas da história do pensamento ocidental, ao homem cabe apenas acolhê-lo. Portanto, numa tradução não é realizada a vontade humana, mas sim o destinar-se do ser, que é acolhido pelos homens de cada época de acordo com suas respectivas línguas. Somente assim se justifica o fato de o λόγος grego ter sido traduzido para a *ratio* latina e esta ter sido transmitida para a modernidade no seu duplo significado como razão e fundamento. Nesta tradução e transmissão há uma variação nos modos pelos quais o ser se destina e se retrai em cada época. Para esclarecer isso o filósofo expõe como a palavra latina *ratio* originalmente não significa nem razão nem fundamento, para tanto se serve de uma frase de Cícero: “*Causam appello rationem efficiendi, eventum id quod est effectum*”, que traduzida de modo habitual diz: “Denomino como causa (*Ursache*) o fundamento de um causar (*Bewirkens*), que é o ponto de partida e resultado, que é o causado” (GA 10, p. 147). Heidegger alerta para que não nos precipitemos em aceitar de imediato as traduções correntes para *causa* (causa primordial), *ratio* (fundamento), *efficere* (efetuar) e *effectus* (efetuado), todas corretas, mas que confirmam as concepções da metafísica moderna ainda predominantes e que obnubilam o que é digno de ser pensado. Segundo ele, *eventus* talvez seja a palavra chave do enunciado de Cícero, pois se refere a um resultado, enquanto que *efficere* “é o trazer para fora e trazer para diante”. É, pois, enquanto trazer para fora e fazer resultar que se pode falar em *ratio*, o que torna a tradução da *ratio* por “razão” e “fundamento” algo insustentável. Não se trata mais de enquadrar a *ratio* no âmbito da doutrina metafísica da causalidade, de forma que a *ratio efficiendi* pressuponha

uma causa e um fundamento para um efeito, pois é proposta uma inversão, de modo que tanto o trazer para fora e para diante (*efficere*) quanto o resultado (*eventus*) pertencem à esfera da *ratio* (GA 10, p. 148), sendo esta última referente a um acontecimento mais originário no qual é suprimida a relação de causa e efeito, pois se trata do acontecimento da verdade do ser. Ou seja, na antiguidade romana, apesar da transformação metafísica que o λόγος sofreu com Platão e Aristóteles¹⁰⁷, ainda ressoa a co-originariedade entre o λόγος e o λέγειν na sua tradução para a *ratio*, podendo-se, assim, entrever a verdade do ser a partir daí, mesmo que de modo ofuscado. Nesse caso, a subsequente tradução da *ratio* por “razão” e “fundamento” impede que ouçamos o que é digno de ser ouvido: o λόγος em seu sentido originário.

Nesse caso, Heidegger faz na sequência uma exegese do termo latino *ratio*, que apesar de ser uma tradução do λόγος grego, assumiu o caráter bifurcado de “razão” e “fundamento”, que por sua vez foi transmitido para modernidade. O significado do verbo *reor*, ao qual pertence a palavra *ratio*, é “tomar algo por algo; aquilo pelo qual alguma coisa é tomada é posto embaixo (*unterstellt*), suposto” (GA 10, p. 149). No que é pressuposto quando alguma coisa é tomada fala a noção de fundamento equivalente ao grego ὑποκείμενον enquanto substrato subjacente como a presença do presente, a vigência do real no desvelamento, a qual será na modernidade a subjetividade do sujeito que, enquanto *subjectum*, é suposto quando algo é trazido à presença e representado (GA 14, p. 82; GA 7, p. 217).

Em *Nietzsche II* Heidegger aborda com mais detalhes o verdadeiro sentido do grego ὑποκείμενον, termo este que comumente é relacionado à noção de fundamento e que para os gregos diz o modo no qual o ser se essencializa. Em Aristóteles, o ser se essencializa como ἐνέργεια, que se refere ao ser do ente, ao traço fundamental do apresentar-se em que se desvelam a existência enquanto fato-de-ser (*Dass-sein*) e a essência enquanto o-que-é (*Was-sein*) (GA 6.2, p. 407). Grosso modo, enquanto Platão pensa a οὐσία enquanto presença a partir da ἰδέα, Aristóteles a pensa a partir da ἐνέργεια. O fato é que ambos pensam o ser em sua emergência (φύσις) e em seu desvelamento (ἀλήθεια) como presença e como constância

¹⁰⁷ No seminário de 1944, *Lógica. A doutrina heraclitiana do λόγος*, Heidegger afirma: “pois o λόγος que a lógica pensa é concebido metafisicamente. A lógica é metafísica do λόγος” (GA 55, p. 254). Segundo Heidegger, em Platão e depois em Aristóteles o λόγος é pensado como enunciado, que nada mais é que a visão da aparência, isto é, pensar o λόγος como enunciado é pensá-lo na perspectiva da ἰδέα. Entretanto, antes de Platão e Aristóteles, tradicionalmente tidos como aqueles que finalizaram o pensamento dos gregos, o λόγος foi pensado não somente como o enunciar, mas também como aquele que é enunciado no anúncio. Ou seja, “a essência do λόγος permanece obscura. Sim, é possível que o próprio λόγος, por si só, introduza uma obscuridade na sua essência” (GA 55, p. 239). Sendo assim, a aceitação, por mais de dois milênios, da lógica como doutrina do λόγος deve ser questionada, uma vez que este, em seu sentido grego essencial, nada tem a ver com “palavra” (*Wort*), “discurso” (*Rede*) e “linguagem” (*Sprache*), embora desde os primórdios tanto o λόγος quanto o seu verbo correspondente, λέγειν, signifiquem “discurso” e “dizer” (“*reden*” und “*sagen*”) (GA 55, pp. 239-240). É a essa equiparação entre λόγος e λέγειν, assim como a busca do sentido originário do λόγος que esse seminário, assim como o artigo, também de 1944, denominado *Logos (Heráclito, fragmento 50)* irá se dedicar.

no sentido da perduração (οὐσία), iniciando assim a metafísica propriamente dita (GA 6.2, p. 403). Se com a ἐνέργεια aristotélica já ocorre um distanciamento do evento originário da verdade do ser, com a tradução daquela para a *actualitas* latina, que significa realidade efetiva, esse distanciamento ou esquecimento se aprofunda ainda mais. Segundo Heidegger, é aqui que se perdeu o verdadeiro sentido do termo grego ὑποκείμενον, que em seu sentido original está relacionado à curta duração do ente respectivo. “O respectivo está situado por si mesmo, ele é o ὑποκείμενον propriamente dito” (GA 6.2, p. 429). O ὑποκείμενον diz respeito ao ente que se desvela e que por uma curta duração permanece como desvelado, a cada vez, portanto é mais originário do que o que a ele se junta e que Aristóteles denominou συμβεβηκότα e que remete ao apresentar-se e, por conseguinte, à essência grega do ser (οὐσία). Com a tradução do ὑποκείμενον para o latino *subiectum* é obscurecida ainda mais a essência do ser, tal como esta é pensada pelos gregos.

É com a noção de *subiectum* como aquele que subjaz quando algo é suposto que surge a noção de fundamento como aquele sobre o qual algo diferente é ajuntado, de modo que tanto o *subiectum* quanto o que sobre ele se coloca assume o caráter de algo que sempre está suposto continuamente como substância. “*Subiectum* e *substans* significam o mesmo, o propriamente permanente e efetivo, que é suficiente para a efetividade e permanência, por isso se chama *substantia*” (GA 6.2, p. 430). Isto é, ainda com os gregos o ὑποκείμενον é tomado como se fosse a οὐσία, o que já causa um distanciamento do verdadeiro significado daquele. Em seguida, com a tradução do ὑποκείμενον para o *subiectum* e da οὐσία para *substantia*, se aprofunda o esquecimento da essencialização do ser como φύσις e ἀλήθεια. Tal esquecimento recebe um impulso decisivo já com Aristóteles, para quem a ἀλήθεια é adequação (ὁμοίωσις), de modo que a verdade é transposta para o âmbito do enunciado, portanto, para λόγος. “O ὑποκείμενον, por sua vez, é agora λεγόμενον (λόγος) καθ’ αὐτό, aquilo que é abordado imediatamente como o que subjaz (*hinab*) e apenas a partir de si mesmo, deste modo, é acessível como o ente” (GA 6.2, p. 430). Daí que o λόγος assume futuramente o caráter de essência fundamento, daquilo que subjaz e que é apreendido discursivamente. Como o λόγος foi traduzido para a *ratio*, esta se apresenta como outro nome para o fundamento, para o *subiectum*. No entanto, se *subiectum* é a tradução latina para ὑποκείμενον, que por sua vez significa o que se encontra presente, e se todo ente é *subiectum*, a metafísica moderna exige um *subiectum* enquanto fundamento absoluto. Este será o *ego cogito*, pois o que caracteriza a metafísica moderna é a representação do ente que se apresenta e que também é *subiectum*, pois se encontra aí presente e subjaz, a seu modo, diante do homem enquanto representador, que por sua vez se apresenta como o fundamento absoluto de todo representar. “O *ego*, a *res*

cogitans, é o *subiectum* insigne (*das ausgezeichnete subiectum*), cujo *esse*, isto é, a presença, satisfaz à essência da verdade no sentido da certeza” (GA 6.2, p. 432). Portanto, é a representação que delimita a realidade efetiva (o ente enquanto tal), que por sua vez se caracteriza pela representidade, o que virá a ser em Kant a objetividade do objeto. Desse modo, na metafísica moderna o fundamento é o sujeito enquanto aquele que representa o ente. O ser do sujeito é a subjetividade, para a qual sempre está adiante a objetividade do objeto.

Observando dessa perspectiva, pode-se dizer que além de demonstrar como a modernidade assumiu o caráter bifurcado da *ratio* latina, o filósofo também demonstra como a noção de fundamento que fala na subjetividade moderna já começa a se configurar mesmo antes da tradução do λόγος grego para a *ratio* latina, na qual se consoma a reificação do λόγος iniciada com Platão, de modo que o λόγος perde seu caráter de acontecimento co-originário à ἀλήθεια para ser metafisicamente caracterizado como causa e fundamento. Desse modo, com a subjetividade moderna se consoma a retirada do ser (vigência) em função do ente (vigente), ou seja, o ser se destina como objetividade do objeto e subjetividade do sujeito, a ponto de o próprio ser enquanto vigência ser tomado como o ente enquanto vigente. O esforço dispensado por Heidegger, portanto, será o de demonstrar como o vigente e a vigência, embora diferentes, são co-originários na abertura, isto é, na ἀλήθεια e no λόγος.

Tendo em vista que o verbo *reor*, do qual deriva a *ratio*, significa contar no sentido de que algo é tomado por algo, de forma que algo subjaz ao que é tomado, se faz necessário pontuar que o mesmo verbo *reor* também pode ser entendido como dirigir-se para algo. “Contar com alguma coisa significa: mantê-la em vista e dirigir-se (*sich richten*) para ela” (GA 10, p. 149). Ou seja, ao mesmo tempo em que significa fundamento que subjaz ao que vem à presença, o verbo *reor* também significa orientar-se para algo, manter algo em vista, portanto, também significa cálculo. Esse último, por sua vez, pode ser entendido como refletir no sentido de comparar e avaliar um em relação ao outro. Tal comparação pode ser feita “com” algo, no caso do uso dos números, ou fazer conta “de” algo que é posto comparativamente diante do outro, no caso do uso de objetos. Em ambos os casos, “aquilo que é assim contado é trazido (*hervorgebracht*) para a representação, nomeadamente, para a evidência” (GA 10, p. 149). Sendo assim, o verbo *reor* (contar) dá origem às noções modernas de fundamento (subjetividade do sujeito) e de razão (representação e cálculo efetuados pelo sujeito racional), o que não está incorreto, mas segundo Heidegger nada mais é do que o modo no qual o ser, que na antiguidade grega é o mesmo que λόγος, se destina na modernidade.

Ao formular o princípio do fundamento como *principium reddendae rationis* Leibniz herda a *ratio* latina em sua essência, uma vez que o *reddere* enquanto o dar razão, dar conta de algo como algo “é na essência a *ratio* como cálculo prefigurado e pré-exigido” (GA 10, p. 150). Nesse caso, o que há de novo no pensamento de Leibniz em relação à antiga Romanidade é a noção de sujeito. Isto já demonstra a transformação histórico-ontológica ocorrida na modernidade e que está para além de uma mera transformação linguística, pois naquela o ser se destina como objetividade do objeto, o que requer uma subjetividade do sujeito. “Em Leibniz, o *reddere* é relacionado com e executado através do eu representante, que é determinado como sujeito consciente de sua individualidade (*als das seiner selbst gewisse Subjekt*)” (GA 10, p. 150). Com efeito, a noção de sujeito representante é estranha à Romanidade e mais ainda à antiguidade grega. Assim, dado que a noção de sujeito enquanto fundamento é oriunda da tradução do λόγος para a *ratio*, Heidegger sugere que ouçamos o princípio do fundamento como um princípio do ser, para que alcancemos a pertença mútua de ser e fundamento, isto é, de ser e λόγος. Isto, contudo, a partir do próprio princípio do fundamento, desde que este seja ouvido histórico-ontologicamente e não enquanto princípio metafísico. Ou seja, o salto tem seu ponto de partida no princípio do fundamento e salta em direção ao pensamento do ser. Porque no princípio do fundamento fala a *ratio* enquanto uma bifurcação de razão e fundamento, cabe agora se questionar em que medida *ratio* e ser “são” o mesmo, o que é o mesmo que pensar o ser como λόγος.

A busca pela pertença recíproca de ser e *ratio* remete ao que é digno de ser pensado, àquilo que a história do pensamento ocidental ilumina ao mesmo tempo em que encobre (GA 10, pp. 156-157). Se a partir da segunda metade da aula IX até a XI o filósofo demonstrou como o princípio do fundamento está implícito na filosofia transcendental kantiana e na metafísica moderna como um todo, na última aula do curso o filósofo faz uma retrospectiva a partir do princípio do fundamento, ouvindo-o histórico-ontologicamente. Depois de encontrar na Romanidade a origem do duplo significado que a *ratio* assumiu na modernidade, agora o filósofo se volta para a antiguidade grega. Ou seja, a pertença recíproca de ser e *ratio* somente pode ser pensada a partir de uma análise da tradução e transmissão do λόγος grego para a *ratio* latina. Antes, porém, adverte Heidegger, deve-se ter em mente que a pertença recíproca de ser e *ratio* não deve pressupor um terceiro elemento no qual coabitariam ser e *ratio*, tampouco se deve pensar a co-pertença destes como um ajuntamento de ser e *ratio*; pelo contrário, trata-se de uma relação de pertença mútua, de modo que o ser se destina como *ratio* e esta é originariamente uma resposta ao destino do ser. Tal reciprocidade não pode ser pensada metafisicamente, pois pensá-la é pensar o acontecimento da verdade do ser como

desvelamento e velamento. Tanto a bifurcação da *ratio* quanto os diferentes modos nos quais o ser se nos destina, a saber, como φύσις, como οὐσία e como objetividade se co-pertencem na abertura. Portanto, esse acontecimento originário jamais pode ser compreendido pela racionalidade moderna, pois se trata do *Ereignis*, cujo propósito, como sabemos, não é somente a superação da metafísica, mas o abandono desta última a ela mesma. Nesse caso, é necessário um retorno ao início do destinar-se histórico do ser no Ocidente, aos primeiros filósofos, de Anaximandro a Aristóteles. Ou seja, somente perguntamos histórico-ontologicamente sobre a pertença mútua de ser e *ratio* quando nós pensamos *helenicamente* a pergunta e o seu perguntado (*wenn wir die Frage und ihr Gefragtes griechisch denken*) (GA 10, p. 158). Em outros termos, se foi demonstrada a *ratio* como uma tradução do λόγος na qual este último perde definitivamente seu caráter originário de recolhimento unificador da vigência e do vigente, a investigação exige uma análise do λόγος na antiguidade grega, a fim de mostrar como já nesse período esse termo perde seu caráter originário, sendo apenas entrevisto “como um relâmpago”¹⁰⁸ no pensamento de Heráclito.

Pensar de modo grego, segundo Heidegger, deve ser de acordo com os filósofos pré-socráticos, isto é, a partir da ποιήσις, pois está em íntima relação com a verdade enquanto desvelamento do ente e simultâneo velamento do ser. Por isso ele elege Heráclito como representante do que ele denomina o único momento histórico-ontológico supremo no qual “A co-pertença de ser e fundamento chega à palavra que significa λόγος” (GA 10, p. 161)¹⁰⁹. Entretanto, antes de demonstrar a pertença mútua de ser e fundamento no pensamento grego antigo, Heidegger trata de levar a *ratio* latino-romana a falar em grego. Ora, se o princípio do fundamento somente pode ser pensado como um princípio do ser a partir da história do ser, Heidegger arrisca então uma formulação do princípio do ser em grego: “τὸ αὐτό (ἐστιν) εἶναι τε καὶ λόγος: O mesmo (έ) εἶναι e λόγος” (GA 10, p. 158). Embora não se encontre tal formulação em nenhum pensador da antiguidade grega, assim seria, segundo Heidegger, o princípio pensado em grego: ser (εἶναι) e fundamento (λόγος): o mesmo.

¹⁰⁸ Ao interpretar o fragmento de Heráclito B 64: τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός: “O raio, porém, dirige (para a sua vigência) tudo (que vige)”, Heidegger conclui que o raio “leva antecipadamente tudo em direção ao lugar de sua essência. Tal levar de uma só vez é, especialmente, o pôr recolhedor (*lesende Lege*), o Λόγος” (GA 7, p. 227). Ou seja, o evento recolhedor e unificador que é o λόγος se assemelha a um relampejar, um fulgurar do ser do ente no todo que não foi apreendido sequer pelos primeiros pensadores gregos.

¹⁰⁹ Na edição do ano 2000 do volume 7 da *Gesamtausgabe*, o ensaio *Logos (Heráclito, fragmento 50)* aparece como datando do ano de 1951. No entanto, de acordo com Marlene Zarader, o referido ensaio é de 1944. Segundo ela, no mesmo ano foi proferido um seminário intitulado *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, também dedicado à elucidação do λόγος em Heráclito e publicado no volume 55 das Obras Completas (ZARADER, 1990, p. 221, nota 51). Sendo assim, pode-se dizer que o que Heidegger apresenta sobre o λόγος na última aula do curso de 1955/56 é uma síntese do que apresentara nos referidos textos de 1944.

Trata-se agora de pensar a pertença mútua entre λόγος e εἶναι. Este último, que traduzimos com o verbo “ser”, em grego significa “entrar no desvelado, brilhar junto a ele (*herbei-scheinen*) e, assim resplandecente, permanecer e perdurar” (GA 10, p. 159). A questão, portanto, é pensar a co-pertença do ente desvelado na abertura com o que significa a palavra λόγος, na medida em que esta última também significa ser. Com isso vem à tona o verdadeiro significado da palavra λόγος em grego e o modo como esta foi transmitida para o latim através da palavra *ratio*. Enquanto esta última significa razão e fundamento, o λόγος, por sua vez, na acepção grega, tem um significado mais originário que não diz propriamente o que compreendemos hodiernamente como razão e fundamento, ou seja, seu verdadeiro sentido nada tem de metafísico.

Com efeito, segundo Heidegger o sentido originário da palavra “ὁ Λόγος designa o que recolhe todo vigente em sua vigência e nela o deixa existir. ‘O Λόγος denomina aquilo em que a vigência do vigente se apropria’” (GA 7, pp. 231-232). Isto é, não há uma separação entre a vigência e o vigente, tampouco uma equiparação entre ambos como a que se deu na modernidade, mas sim a sua unificação no λόγος enquanto aquele que recolhe. Entretanto, o recolhimento unificador do vigente e da vigência que se dá no λόγος nada tem de uma síntese, pois se trata mais de um “deixar dispor-se num conjunto recolhedor (*lesendes beisammen-vorliegen-lassen*)” (GA 7, p. 225). Ora, mas o que o λόγος deixa dispor-se? Tudo (Πάντα). O pensamento de Heidegger se direciona para uma tentativa de demonstrar o caráter originário do λόγος como aquele tem uma autonomia frente ao homem e suas tentativas de expressá-lo através de enunciados. Pelo contrário, assim como a ἀλήθεια, o λόγος se dá enquanto abertura, portanto caracteriza-se como um acontecimento originário e espontâneo que perde sua originalidade quando é descrito como tal através da fala. Esta, por sua vez, se funda em uma linguagem mais originária que a mera expressão fonética que designa alguma coisa através da língua (γλῶσσα) no sentido anatômico e que foi utilizada pelos gregos para designar o que entendiam por “linguagem”. Enquanto linguagem originária, o λόγος se apresenta como “o âmbito em que acontece a moldagem originária da linguagem (*anfänglichen Wesensprägung der Sprache*)” (GA 7, p. 218). O λόγος, portanto, é uma espécie de articulação protetora e co-originária ao acontecimento da verdade enquanto desvelamento e velamento. De acordo com Heidegger, nem os próprios gregos pensaram a essência da linguagem pela essência do ser, isto é, como λόγος enquanto linguagem originária. A única exceção foi Heráclito, em quem “a essência da linguagem explodiu como um relâmpago, na luz do ser”, quando ele se serviu do λόγος como palavra chave para pensar o ser do ente. Entretanto, o relâmpago se extinguiu repentinamente sem que ninguém

apanhasse sequer seu raio (*Strahl*) na proximidade iluminada (*erleuchtete*) (GA 7, p. 233). Ou seja, enquanto linguagem originária que fulgurou na aurora do Ocidente, o λόγος é praticamente um natimorto, pois mal surgiu e já se extinguiu, de modo que a sua tradução para o latim na antiga Romanidade já se serviu da sua forma corrompida.

Sendo assim, quando Heidegger aponta a necessidade de se pensar o λόγος como λόγος e não como *ratio*, inicia-se, a nosso ver, um “abandono” do fundamento no sentido metafísico, isto é, como similar à razão e, por conseguinte, à representação moderna. O fundamento enquanto co-originário ao ser, de acordo com o pensamento grego, está num âmbito que antecede o pensamento racional. O que quer dizer que o fundamento, tal como o concebeu a modernidade, já é um esquecimento do acontecimento originário que instaura o âmbito no qual o ser se vela no desvelamento do ente. Mesmo ao postular o fundamento como o que subjaz quando se toma algo como algo, o fundamento é pensado na metafísica moderna como se fosse um ente, portanto, não na sua co-pertença ao ser, que não é nada de ente. Ou seja, no sentido grego, o que subjaz quando um ente é desvelado nada mais é que o ser enquanto velamento (mistério), que somente pode ser pensado como o que fundamenta o ente, mas que em si mesmo não pode ser o fundamento tal como o ente é, pois, ao se dar como fundamento do desvelamento do ente, o ser é em si mesmo sem fundo. Segundo Heidegger, isso não pode ser pensado a partir da metafísica racional, daí o filósofo recorrer à poesia e à mística para ouvir e pensar o princípio do fundamento como um princípio do ser, o que exige pensar o λόγος em seu sentido originário.

Portanto, pensar o λόγος como λόγος significa pensá-lo tal como ele se deu no início do pensamento ocidental, mesmo que não tenha sido devidamente compreendido. Ainda que o verbo λέγειν, ao qual pertence o substantivo λόγος, signifique reunir e situar um junto ao outro, podendo um se dirigir ao outro, justificando assim a sua tradução para o verbo latino *reor*, cujo significado é basicamente o mesmo, Heidegger diz que o mesmo verbo λέγειν pode ser traduzido para o verbo latino *relatio*: *relation*, relação, uma vez que no dirigir-se de um para o outro é pressuposta uma relação.

(...) Λόγος pode significar o mesmo que a palavra latina *relatio*: *relation*, relação (*Beziehung*). Afinal, por que pode λόγος significar isto? Porque λόγος e λέγειν significa algo mais essencial do que os por nós acima citados recolher e contar (*Sammeln und Rechnen*); o verbo λέγειν é uma palavra para ‘dizer’ (*‘sagen’*) e λόγος significa enunciado e dito (*Aussage und Sage*) (...). Entretanto, seria a hora de perguntar: em que se baseia a essência do dizer para os gregos? (GA 10, p. 160).

Ao sugerir que o λόγος pode significar relação, Heidegger apresenta uma alternativa para se aproximar do sentido originário do λόγος como recolhimento unificador, no qual o vigente e a vigência se relacionam, sem, contudo, se fundirem um no outro, tampouco um é anulado em função do outro. Trata-se do uno, do todo que é unificado no λόγος como recolhimento que deixa disposto o vigente e a vigência. O deixar disposto significa que o λόγος se caracteriza como um evento originário e espontâneo como abertura, que é recolhido pelo λέγειν enquanto o dizer. Se o objetivo é pensar o acontecimento originário da pertença mútua de ser e λόγος, faz-se necessário ir para além do ente desvelado. Portanto, o λέγειν pensado como relação se mostra mais originário do que se pensado como contar e reunir, pois este último se refere ao fato de contar e reunir o que vem ou é trazido à presença, isto é, o ente que é enunciado pela fala e pelo dizer. Por outro lado, o λέγειν enquanto relação pensa a relação entre o ente trazido à presença e o ser, o vigente em sua vigência. Daí Heidegger se interrogar sobre em que se apoia a essência do λέγειν enquanto dizer. De acordo com o que se viu até agora, a essência do dizer se apoia na abertura onde ocorre a co-pertença de velamento e desvelamento, ser e ente, isto é, ser e fundamento. Aliás, como veremos adiante, o próprio dizer (λέγειν) é co-originário à abertura, portanto, se mostra como simultâneo ao dito (λόγος).

Para se pensar o λόγος como λόγος é preciso diferenciá-lo, enquanto um colher originário, do recolher, do mesmo modo originário, que é o λέγειν. O λόγος, portanto, é o colher originário que é recolhido, enunciado, dito pelo λέγειν, porém de modo pré-discursivo, pré-linguístico. Nesse caso, ao se questionar sobre em que se apoia para os gregos a essência do dizer, Heidegger faz remissão ao que já vinha pensando desde o início dos anos 30 e que apresenta de modo mais elaborado no artigo de 1944 sobre o *Logos*, de que o λόγος é a linguagem originária pensada pela essência do ser, portanto simultânea ao desvelamento e velamento. No início deste artigo o filósofo sugere outra tradução para o verbo λέγειν, ao invés de traduzi-lo para dizer e falar, que é uma forma correta e por sinal a predominante, deve-se traduzi-lo para o alemão *legen*: “depor (*nieder*) – e propor (*vorlegen*). Aí vige o recolher, o latino *legere* enquanto *lesen*, no sentido de apanhar (*einholen*) e juntar (*Zusammenbringen*). Λέγειν quer dizer propriamente um depor e propor que recolhe a si a ao outro” (GA 7, p. 214). A despeito da aparente arbitrariedade etimológica, essa tradução do λέγειν para *legen* é necessária para romper com o predomínio da interpretação tradicional do λέγειν como algo que pertence ao âmbito do dizer e da fala enquanto discurso¹¹⁰ e assim

¹¹⁰ Segundo Marlene Zarader, esse é o enigma que Heidegger se esforça por libertar do esquecimento e depois levar a sério, de como λόγος e λέγειν, que nada têm a ver com a linguagem enquanto discurso e palavra, chegaram a significar, desde os primórdios da língua grega, dizer e falar. De fato, o problema da simultaneidade

“chegar a uma outra essência, mais secreta e mais inicial, do Λόγος” (ZARADER, 1990, p. 229).

Além do mais, a análise que Heidegger faz vai em direção ao λόγος enquanto pôr recolhedor originário, portanto, pré-teórico e autônomo em relação a um recolhimento enquanto expressão fonética humana ou mero ajuntamento de algo a algo, pois se trata de um recolhimento do próprio dar-se do ser do ente no todo na abertura. Segundo Heidegger, houve uma mudança do depor e propor para o falar e dizer, a qual ele pretende elucidar a partir da tradução do verbo grego λέγειν para o verbo alemão *legen*. Para tanto, se faz necessário aproximar o verbo *legen* (estender e prostrar) do outro verbo *lesen* (ler, ajuntar). Se por um lado o *legen* significa estender e prostrar, por outro e ao mesmo tempo também significa pôr em conjunto, no sentido de ajuntar. O *legen*, portanto, enquanto depor e propor, também é *lesen* enquanto ajuntar. O filósofo resgata, assim, o antigo sentido do verbo alemão *lesen* que, antes de significar ler, quer dizer ajuntar, de modo que tanto o *legen* quanto o *lesen* significam ajuntar. Entretanto, tudo isso se dá em função de demonstrar como o verbo grego λέγειν diz mais que um mero ajuntar algo com algo, unificando-os e exprimindo-os foneticamente. Trata-se, ao contrário, de um recolher o que já é em si mesmo um recolhimento originário, o λόγος. O colher que é o λόγος não pode de forma alguma ser comparado a uma colheita no sentido comum, a qual se configura como um apanhar (*aufnehmen*), juntar (*zusammenbringen*) e abrigar (*aufgewahren*) os frutos, de modo que nele simplesmente ocorra um encadeamento que se inicia com o apanhar e termina com o abrigar e conservar os frutos. Essa é sem dúvida uma colheita, mas colheita no sentido corriqueiro enquanto um simples ajuntar. “Entretanto, colher é mais do que um simples acumular (*Anhäufen*). À colheita pertence o recolher que recolhe (*das einholende Einbringen*). Neste, contudo, vige o abrigar (*Unterbringen*) que conserva (*Verwahren*)” (GA 7, p. 215). Isto é, no colher originário que é o λόγος, o abrigar que conserva não se apresenta como a conclusão do processo de apanhar, ajuntar e recolher, pelo contrário, é aquilo que opera desde o início na colheita enquanto esta é um apanhar, ajuntar e recolher.

(...) Se olharmos apenas a sequência das etapas, então ao ajuntar (*Auflesen*) e ao apanhar (*Aufheben*) se segue o recolher (*Zusammenbringen*), a este o abrigar (*Unterbringen*) em recipientes e no celeiro. Assim, confirma-se a impressão de que conservar e preservar (*Aufbewahren und Verwahren*) não mais pertencem à colheita. Contudo, o que seria de uma colheita que não fosse ao mesmo tempo movida e sustentada pelo traço fundamental do abrigar (*des Bergens*)? O abrigar é o principal na estrutura essencial da colheita (GA 7, p. 215).

entre λόγος e λέγειν e ao mesmo tempo o problema da derivação deste último em relação ao primeiro torna esta questão digna de atenção (ZARADER, 1990, pp. 214- 215).

Antes de ser algo estranho à colheita, no sentido de que até mesmo estaria fora, no fim do processo de colher, o abrigar é a essência da colheita. Este abrigar é o λόγος, que é co-originário ao λέγειν enquanto recolher e ajuntar e ao mesmo tempo tem uma primazia ontológica em relação a este último. A aparente aporia suscitada pela co-originariedade entre λόγος e λέγειν se desfaz se reconhecermos que para Heidegger a distinção entre o original e derivado nada tem de cronológico. “Do ponto de vista da ‘história’, os dois significados de λόγος existem conjuntamente na língua grega, e nenhum deles tem o privilégio da anterioridade. Do ponto de vista da ‘essência’, em compensação, o dizer e o falar aparecem de fato como significação derivada” (ZARADER, 1990, pp. 215-216). O que Heidegger está querendo dizer é que o λόγος é o colher em si, o pôr recolhedor originário do vigente e da vigência, que é simultaneamente dito, falado, ajuntado e recolhido no λέγειν enquanto um recolher do que já é posto originariamente, de modo que o λόγος é, não obstante, co-originário ao λέγειν.

Esta interpretação do λόγος e do λέγειν a partir de sua tradução para o verbo alemão *legen*, a princípio arbitrária, extrai um significado não metafísico desses termos, a partir do qual ocorre uma transformação nos principais conceitos diretamente a eles relacionados. Heidegger resgata a espontaneidade e autonomia do λόγος em relação ao agir e à vontade humanos, assim como em relação à fala e ao dizer enquanto meramente fonéticos. Nesse caso, a fala e o dizer que caracterizam o λέγειν enquanto um recolher do pôr recolhedor que é λόγος nada tem de uma expressão sonora operada pela língua enquanto órgão dos sentidos. “Ele aponta o mistério insondável de que a fala se apropria da Linguagem a partir do desvelamento do vigente e se determina de acordo com a existência do vigente enquanto deixar o existente em conjunto (*das beisammen-vor-liegen-lassen*)” (GA 7, p. 218). Com efeito, se o dizer não se restringe a uma expressão de sons, mas se caracteriza como um apelo disposto e proposto num recolher originário, o “[o]uvir é propriamente este recolher-se, que se toma em conjunto num apelo e numa consolação (*auf Anspruch und Zuspruch*). Ouvir é primordialmente auscultar recolhidamente. Na ausculta, vige a audição (*das Gehör*). Ouvimos quando somos todo ouvidos” (GA 7, p. 219). Ou seja, o ouvir também não se resume a um captar sons através do ouvido enquanto aparelho auditivo, pois se refere a uma disposição, a um estar aberto, a um pertencer ao apelo do que é disposto e proposto na reunião que é o λέγειν enquanto dizer, que é um recolher o λόγος, o qual, por sua vez, “é a postura recolhedora (*die lesende Lege*) e apenas isso” (GA 7, p. 221). Escutar de modo próprio, no sentido de pertencer ao apelo do λόγος enquanto pôr recolhedor, significa ouvir a este e não (οὐκ ἐμοῦ) a Heráclito

(ou a qualquer outro filósofo que tenha pensado sobre o λόγος), ou seja, a escuta dos mortais deve se voltar à coisa de que se fala e não a quem fala (GA 7, p. 221). Somente assim se dá o λέγειν como ὁμολογεῖν.

Na medida em que a escuta dos mortais se torna escuta verdadeira, acontece ὁμολογεῖν. Na medida em que isso acontece, ocorre o destino (*Geschickliches*). Onde e como se dá o destino? Heráclito diz: ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν “Ἐν Πάντα: “o destino acontece em sua propriedade na medida em que um é tudo” (GA 7, p. 223).

O verdadeiro saber, portanto, não está no âmbito da especulação racional, na representação do objeto pelo sujeito, tampouco em qualquer proposição enunciada por qualquer pensador. Pelo contrário, se dá na medida em que o homem (o mortal) se vê como pertencente ao apelo do pôr recolhedor que é o λόγος, recolhido no λέγειν enquanto ὁμολογεῖν, que é simultaneamente a escuta e o dizer afinados com o λόγος. Tudo isso se dá no âmbito da abertura, portanto, não metafisicamente.

Antes de encerrarmos nossa breve incursão pelo ensaio *Logos*. (*Heráclito, fragmento 50*), cabe citarmos um trecho que justifica toda a digressão até aqui feita, pois é o ponto do ensaio no qual o λόγος é equiparado à ἀλήθεια e que diz:

(...) Ο Λόγος põe o vigente em sua propriedade, isto é, põe de volta o vigente (*Anwesende*) na vigência (*Anwesen*). Contudo, vigência significa: *tendo chegado no desvelado, perdurar*. Na medida em que o Λόγος deixa o disponível existir enquanto tal, ele desencobre (*entbirgt*) o vigente em sua vigência. Mas o desvelamento é ἀλήθεια. Esta e Λόγος são o mesmo. Ο λέγειν deixa acontecer ἀλήθεια, o desvelamento enquanto tal (B112). Todo desvelamento arranca o vigente do velamento. O desvelamento requer o velamento. A ἀλήθεια repousa na λήθη, extrai aquilo que através dela permanece escondido (*hinterlegt bleibt*). *Em si mesmo*, o Λόγος é *simultaneamente* desvelar e velar. É ἀλήθεια. (...) (GA 7, pp. 225-226).

Enquanto deixa tudo dispor-se num conjunto, o λόγος não é metafísico, pois a união que lhe é própria não se caracteriza como uma síntese na qual o vigente e a vigência são nivelados, de modo que, pensado como λέγειν, o λόγος recolhesse a totalidade em uma simples “vigência” na qual se fundiriam ser e ente, vigência e vigente. Pelo contrário, a vigência na qual o λόγος deixa dispor-se conjuntamente os opostos mantém ser e ente em sua diferença. Ou seja, o que está em questão aqui é a diferença ontológica em que o ser (a vigência, o encobrimento) e o ente (o vigente, o desencoberto) se unem no λόγος enquanto ἀλήθεια sem que haja uma redução do ser ao ente, tampouco se dá uma união definitiva de ambos, pois se trata de um acontecimento histórico e finito, portanto não tem nada de estático e metafísico. O dispor tudo em conjunto está estritamente relacionado à ἀλήθεια, que

enquanto desvelamento repousa na λήθη. Ou seja, Heidegger atinge o objetivo traçado quando se propôs a buscar a co-pertença de ser e fundamento, isto é, ser e λόγος. Na medida em que este último é o mesmo que a ἀλήθεια, na qual se co-pertencem o desvelado (o ente, o vigente) e o velado (o ser, a vigência), pode-se dizer que ser e fundamento se co-pertencem no λόγος da mesma forma que na ἀλήθεια. Sendo assim, se o mistério é o velamento, pode-se dizer que ele também é unificado no λόγος, ainda que, assim como este, se situe no âmbito pré-metafísico, isto é, ele é o dito, que é ouvido somente na medida em que pertencemos a ele e somos concernidos por ele, porém, de modo algum ele é representável.

Essa pertença mútua de ser e fundamento é originariamente posta pelo λόγος na medida em que este põe simultaneamente o dito e o dizer. Como acima demonstrado, segundo Heidegger, o dizer é trazer algo para a luz, deixar algo aparecer no seu aspecto, situar um ao lado do outro, o que também caracteriza o dizer como levantador e conservador no sentido de que deixa algo existir. O que existe é o que “está-presente-a-partir-de-si (*von-zich-her-Anwesende*)”, “o abrir-se-a-partir-de-si (*von-sich-her-Aufgehen*): φύσις, ser; e: deixar existir como apresentar, preparar o solo, fundar: fundamento. O λόγος nomeia, sobretudo, ser e fundamento em um” (GA 10, p. 161). Por ser um substantivo do verbo λέγειν, o λόγος nomeia tanto o dito como o próprio dizer, tanto o ente desvelado como o seu ser como o velado. Portanto, o λόγος nomeia o ente no seu ser. Nesse caso, para um aproximar-se do mistério, devemos, antes de buscar apreendê-lo enunciando-o, ouvi-lo enquanto apelo que deixa tudo disposto numa unidade, isto é, ouvi-lo assim como ao λόγος.

Ou seja, essa exegese do termo λόγος tem o objetivo de demonstrar como ele nomeia tanto o fundamento como o ser, assim como estes “pertencem-se reciprocamente no λόγος” (GA 10, p. 161). Este último nomeia o fundamento na medida em que nomeia o dito, o ser do ente existente que se apresenta como aquilo em que algo se apoia e sobre o qual se pode fazer representações. Simultaneamente, nomeia o dizer enquanto o λέγειν, o enunciado sobre o ente que se manifesta como o fundamento sobre o qual algo se apoia, ainda que o ser do ente não seja ele mesmo um ente, tampouco possa ser representado como tal. Entretanto, embora o λόγος nomeie tal pertença mútua de ser e fundamento, a diferença e a unidade de ser e fundamento é algo que permanece oculta (GA 10, p. 161). Com efeito, essa unidade e diferença é o próprio mistério, por isso jamais pode ser apreendida ou representada como se fosse um ente, pelo contrário, ela sustenta o ente em seu desvelamento, mas em si mesma somente pode ser nomeada pelo λόγος, que em si mesmo não é um enunciado ou proposição sobre a unidade e diferença de ser e fundamento, mas um recolhimento originário do acontecimento da verdade do ser enquanto abertura, que se constitui simultaneamente da não-

verdade, do velamento enquanto mistério. Sendo assim, para um aproximar-se do mistério como o velamento do ser, se faz necessária uma experiência do λόγος em seu sentido originário, enquanto aquele que recolhe e traz à palavra a unidade do vigente e da vigência de modo pré-teórico, portanto não metafísico racional.

4.5 O mistério do jogo e o quarteto

Em Heráclito, considerado por Heidegger o ponto alto do pensamento grego antigo quando se trata de pensar a co-pertença de ser e fundamento no λόγος, a diferença e unidade entre ser e fundamento é nomeada, mas não revelada. Consequentemente, com o esquecimento do ser a tendência é que tal co-pertença de ser e fundamento na unidade e diferença seja cada vez mais negligenciada no decorrer da história do pensamento ocidental, da metafísica enquanto história do esquecimento do ser. Esquece-se, portanto, que no mistério vigora a unidade de ser e fundamento como aqueles que apesar de diferentes não são isentos de relação. Neste esquecimento permanece a diferença entre ser e fundamento não como aqueles que se pertencem reciprocamente, mas como aqueles que são separados e divididos. “Pelo contrário, o fundamento é representado como algo diferente, não como ser, mas relacionado com aquilo que o ser determina a partir de si próprio, isto é, o ente” (GA 10, p. 162). Dá-se, nas épocas posteriores, o que Heidegger denomina de retirada do ser em função do ente, ocorrendo um predomínio deste em detrimento do ser. Como sabemos, o ponto alto desta retirada do ser é a modernidade, na qual o ser se destina como a objetividade do objeto, o que requer o sujeito que o representa. Isso se deve à transmissão da *ratio* latina em seu duplo significado como razão e fundamento, em que o esquecimento do ser toma uma dimensão quase ilimitada, expressa no domínio do princípio do fundamento, a ponto de apenas nos restar o salto no pensamento para que retomemos o pensamento do ser em sua verdade.

Não obstante, o filósofo tenta demonstrar como a pertença recíproca de ser e fundamento vigora do modo velado na história do pensamento. Por absurdo que possa parecer, o caráter oculto da pertença recíproca de ser e fundamento é o que torna aparentemente legítimo o fato de o pensamento representativo, voltado apenas para o ente, buscar por fundamentos e por princípios, ainda que desconheça o caráter originário da diferença e unidade entre ser e fundamento, que em si mesmo é mistério do ser. Por isso, de acordo com nossa tese, para uma aproximação ou abertura para o mistério se faz necessário o abandono desse modo de pensar.

Em seu retorno a Heráclito, a fim de demonstrar a co-pertença de ser e fundamento, Heidegger explora o modo como este pensador concebe o ser tanto como λόγος quanto como φύσις. Para tanto, acrescenta posteriormente um parágrafo que para o nosso tema se torna muito significativo, sobretudo porque é nele que pela primeira vez aparece no curso o termo *Geheimnis* (mistério):

Ser é como deixar surgir (*Aufgehenlassen*) aquele primeiro recolhimento-velador (*versammelnd-bergendes*), de onde cada um surge primeiro como respectivo do seu recolhido (*versammeln*), resultando no desvelado-aberto (*aufgegangen-Unverborgene*). O ser é o primeiro como o λόγος, a partir de onde se dá o vigente (*Anwesendes anwest*) – em grego τὸ πρῶτον ὄθεν. “O primeiro a partir de onde” é aquilo de onde cada um que é inicia (*anfängt*) e a partir de onde ele, como iniciado, permanece contido (*als Anfangenes beherrscht bleibt*); iniciar significa em grego ἄρχειν. O λόγος desdobra-se (*entfaltet sich*) em πρῶτον ὄθεν, isto é, em ἀρχή, dito em latino-romano, em *principium*. Que todos os sentidos e costumes (*Sinnen und Trachten*) procedem e permitem se apresentar conforme princípios e buscam se conservar como tal (*vorstellend nach Prinzipien sucht und an solche sich hält*), resulta da essência do ser como λόγος e φύσις. Aqui, a co-pertença (*Zusammengehörigkeit*) de ser e princípio e *ratio*, de ser e fundamento é instituída como fundamento da razão (*ist als Vernunftgrund gestiftet*). Só que tudo isto não é de modo algum evidente, mas um único mistério de um destino singular (*sondern ein einziges Geheimnis eines einzigartigen Geschickes*) (GA 10, p. 163).

Nesse excerto o mistério é mencionado como algo que escapa ao domínio exclusivo da razão e que diz respeito a um destino singular, que engloba tanto o ser em sua co-originariedade com o fundamento quanto a sua transmissão para a modernidade como razão e fundamento. Enquanto simultaneamente recolhimento-velador e desvelado-aberto, o ser é a origem no sentido grego de ἀρχή, do mesmo modo que o ser também se doa e se recolhe como λόγος, φύσις e ἀλήθεια. O mistério do ser, portanto, é justamente esse velamento e desvelamento na abertura, de modo que a verdade do ser é originariamente constituída de uma não-verdade. Sendo assim, um pensamento do ser em sua verdade nada mais é que um pensamento que exige uma abertura para o mistério, um olhar para dentro da constelação do mistério do ser em sua doação e retirada. No entanto, somente a partir de um modo outro de pensar que não o pensamento representador poderemos *experimentar* esse destino singular em que o ser se doa na modernidade como fundamento e razão. Nesse sentido, de acordo com o visto até aqui, podemos dizer que o que Heidegger faz desde o início dos anos 30 é ensaiar modos através dos quais é possível aceder à verdade do ser, o que é o mesmo que um aproximar e experienciar o mistério (velamento/encobrimento).

Grande parte dos comentadores que se dedica a interpretar o pensamento do Heidegger tardio enfatiza a passagem de uma perspectiva fundacionista ainda presente na ontologia fundamental, de modo a ressaltar o abismo como aquilo para onde o pensamento de

Heidegger se direciona, esquivando-se assim da predominância do fundamento enquanto este é entendido metafisicamente, isto é, sem levar em conta a co-pertença de ser e fundamento. Por outro lado, há também entre os comentadores quem defenda que, embora Heidegger tente, não consegue ultrapassar a problemática da fundamentação, ou pelo menos que tal problemática não seja o suficiente para ir além da filosofia, sendo necessário transportar seus pressupostos para outro plano (BLANC, 1984, p. 251).

De acordo com o que vimos, há até quem acuse a presença de uma mística (no sentido falso) no pensamento do Heidegger tardio. Em relação a esta última crítica, a tese defendida por John Caputo parece lançar uma luz sobre a tentativa que Heidegger faz de demonstrar como a mística genuína é próxima do pensamento do ser, portanto, difere da metafísica, sem, contudo, ser uma espécie de irracionalismo. A nossa tese, entretanto, é a de que o pensamento do Heidegger tardio pelo menos propõe o abandono da noção metafísica de fundamento na medida em que sugere um aproximar-se do mistério do ser, que é o mistério da co-pertença de ser e fundamento. Segundo o filósofo, pensar o ser em sua verdade requer um salto no pensamento do ser, somente assim é possível aproximar-se do ser enquanto misteriosamente co-pertencente ao ente enquanto tal (fundamento). Conforme o que expusemos nos dois últimos capítulos desta tese, podemos dizer que Heidegger ensaia pelo menos três caminhos, intimamente inter-relacionados, para tal aproximação do mistério do ser, de modo que o primeiro é arte como o pôr-se-em-obra da verdade (sendo que a poesia¹¹¹ é o modo primordial de arte), o segundo caminho é a mística e o terceiro é o salto no *Ereignis*, que no curso de 1955/56 recebe o auxílio da poesia mística. Estes, segundo o filósofo, assim como o pensamento do ser, são modos outros de aceder ao ser em sua verdade. Portanto, parece correto dizer que Heidegger se serve da poesia e da mística enquanto apoio, mas seu pensamento não pode, tal como alguns pensam, ser caracterizado como uma mística, no limite, pode ser caracterizado como esotérico¹¹².

¹¹¹ O poema, segundo Zarader, não cria nada *ex nihilo*, contudo, nomeia e traz as coisas ao mundo e o mundo às coisas. “Coisa e mundo só são a partir da sua unidade, e é esta unidade que o poema realiza. Realizando-a, faz sobressair a própria ‘jóia’, que não é coisa nem mundo, mas o ‘meio’, a ‘charneira’, o ‘rasgão’ – o ‘intermédio’ da diferença” (ZARADER, 1990, p. 265).

¹¹² Segundo Peter Trawny, o pensamento de Heidegger a partir de meados da década de 1930 é caracterizado pelo que ele chama de iniciativa esotérica. De fato, como o autor salienta, Heidegger polemiza desde *Ser e tempo* com a esfera pública (*public sphere*). Trawny diz que o filósofo tenta aceder ao *adyton*, ao lugar acessível apenas aos deuses e que somente sob a concessão de um deus, como no caso do canto V, versos 448-512 da *Iliada*, pode ser adentrado pelo homem. “A filosofia de Heidegger é um acesso a esse *adyton*, a busca de pensar o que nele acontece. Sem dúvida, não se trata de factualmente adentrar o inacessível (como seria possível?), mas de reconhecer um lugar impensável, do qual só conseguimos nos aproximar nesse reconhecimento”. Isto é, o pensamento de Heidegger pode ser denominado de esotérico porque é “uma resposta a uma relação com um outro, que se mostra como velamento, recusa, como um *adyton*. Trata-se de ser e estar dentro dessa relação”, o que pressupõe a busca de uma “‘intimidade’ com o que habitualmente se considera inacessível”. Sendo assim, o

O fato de Heidegger retomar o princípio do fundamento leibniziano como tema, vinte e seis anos depois do ensaio *Da essência do fundamento*, demonstra como a questão do fundamento é cara para o autor de *Ser e tempo*. Contudo, se for levado em conta o significado que o mistério (*das Geheimnis*) assume nessa segunda leitura do princípio do fundamento, ver-se-á que embora o mistério seja caracterizado como um jogo (*Geheimnis des Spiels*), de modo que este é temporal e histórico, o mistério do jogo apresenta-se como uma supressão de qualquer fundamentação metafísica, tal como esta é pensada pela história da filosofia ocidental. De fato, no jogo dos quatro que é o próprio mistério é diluída toda proeminência do ente enquanto tal e, por conseguinte, do fundamento metafísico.

(...) Quando nós asseguramos que o jogo aqui referido, no qual o ser como ser repousa (*ruht*) é um jogo elevado (*hohes*) e até um jogo supremo (*höchste Spiel*) e livre de qualquer arbitrariedade (*Willkür*), então com isso diz-se pouco enquanto este elevado e o seu supremo não é pensado a partir do mistério do jogo (*solange dieses Hohe und sein Höchstes nicht aus dem Geheimnis des Spiels gedacht ist*) (...) (GA 10, p. 167).

Com efeito, vimos acima que Heidegger recorre a Heráclito para demonstrar como este pensa o ser como λόγος e φύσις, de modo que a pertença mútua de ser e fundamento já é pressuposta em seu pensamento. Para exemplificar o mistério dessa unidade e diferença de ser e fundamento como o mistério do jogo, o filósofo se serve novamente de Heráclito, de quem cita o fragmento 52 e a partir deste conclui: “O destino do ser: uma criança, que joga (*Das Seinsgeschick: ein Kind, das spielt*)” (GA 10, p. 168). Porém, ao contrário do que pode parecer, não se trata, nas páginas finais de *Der Satz vom Grund*, de uma fuga do terror que é a questão do fundamento para o parque de diversões (O’LEARY, 1992, p. 244) onde uma criança joga, mas sim de uma proposta de pensar a origem do fundamento, de modo que tal origem, enquanto mistério do jogo, sustenta o fundamento como o que é pensado ao modo da razão, seja como um ente que aparece, seja como um ente supremo que fundamenta o ente no todo. Ora, se a analogia com o jogo e a criança pressupõe algo lúdico, Heidegger mesmo deixa claro que não é o caso do jogo no qual tudo está envolvido. “Pois também existem crianças grandes (*große Kinder*). A maior, a criança real (*königliche Kind*) pela suavidade do seu jogo é aquele mistério do jogo (*ist jenes Geheimnis des Spiels*), no qual o homem e o seu tempo de vida atingido é definido em sua essência” (GA 10, pp. 168-169).

adyton é o próprio ser, sua “‘quietude’, em que ‘o deus’ começa ‘responder’. O *adyton* é a quietude enquanto ‘essência iniciante da palavra’, o lugar de convocação, a resposta: esse é o tema da filosofia esotérica de Heidegger” (TRAWNY, 2013, pp. 21-25). Ou seja, o *adyton* nada mais é que outro termo para denominar o mistério, o ser enquanto velamento, de modo que o referido livro de Trawny endossa a nossa tese, no sentido de que Heidegger propõe um aproximar-se do mistério.

O mistério enquanto jogo se faz presente e até mesmo de algum modo suporta o fundamento, embora não se manifeste e, ainda que se caracterize como uma espécie de “fundamento” do fundamento, denominar o mistério dessa forma é algo arbitrário porque, uma vez que o mistério significa o jogo que não se enquadra na linguagem da metafísica, não pode ser comparado ao fundamento, no limite, trata-se do mistério da co-originariedade de ser e fundamento, porém, tal unidade e co-originariedade não podem ser manifestas tal como o ente, o máximo que podemos fazer é nos abrir, nos aproximar do mistério dessa doação/retração do ser. Por isso, usamos aspas no título da nossa tese: “O ‘abandono’ do fundamento e o aproximar-se do mistério”, pois no período do pensamento da verdade do ser como história Heidegger ainda se detém na problemática do fundamento, ainda que seja para superá-la ou abandoná-la a si mesma, de modo que o próprio mistério, embora não pretenda ser o fundamento no sentido metafísico, exerce o papel que na metafísica é o de uma fundamentação última. Entretanto, o mistério não pode ser pensado metafisicamente, pois se trata do abismo enquanto o sem fundamento.

Desde o colapso da metafísica do ser-aí Heidegger se dedica a pensar o ser a partir do ser mesmo sem recorrer exclusivamente ao ente. Com efeito, desde o início de sua trajetória o filósofo vê a linguagem da metafísica como insuficiente para pensar o ser enquanto ser, seja o sentido do ser (ontologia fundamental), seja a verdade do ser (história do ser). Mesmo com o conquistado no fim dos anos vinte em termos de estabelecer uma metafísica ôntica cujo fundamento seria o ser-aí, que se constitui essencialmente da transcendência finita, portanto existencialmente livre para fundamentar, Heidegger percebe que mantendo-se numa perspectiva transcendental se tornaria difícil ou mesmo impossível uma compreensão do ser em si mesmo sem cair no predomínio do ente enquanto tal. Em outras palavras, a finitude do ser-aí, por pressupor a infinitude, se mostra insuficiente para pensar o ser em sua verdade histórica e temporal.

Entretanto, não se pode pensar o ser a partir do próprio ser sem que o homem enquanto o único aberto para o ser seja co-partícipe no acontecimento do ser, tampouco os demais entes podem ser definitivamente excluídos do evento em que o ser se dá. A reabilitação do homem enquanto homem novo surgido do ser-aí, feita em *Contribuições*, atesta isso. Ou seja, o homem pensado por Heidegger é o homem em sua essência não metafísica, mas a partir do ser-aí (VALLEGA-NEU, 2003, p. 42). Nesse caso, de acordo com o que foi visto acerca do *Ereignis*, a saber, que nele tudo é doado, do mesmo modo que nele tudo se desvanece, o homem e seu ser-aí, assim como o mundo, passam a ser tomados como relacionados a esse vazio ocasionado pelo acontecimento apropriador. Ou seja, o homem e o

mundo surgem na essencialização do seer, assim como nele se esvaem, de forma que nem o ser-aí, tampouco o mundo¹¹³ está no centro, pois surge a necessidade de se abandonar a perspectiva subjetivista e fundacionista ainda latente na metafísica do ser-aí, para daí se pensar o seer em sua verdade, que é o pensamento do outro início.

De fato, não se pode negar que com a ontologia fundamental e com a metafísica do ser-aí se obtém um ganho fundamental para que posteriormente Heidegger chegue ao *Ereignis* como acontecimento apropriador, em que o seer em sua verdade se doa na abertura do ser-aí, que o acolhe co-originariamente. Ou seja, o seer e o ser-aí se originam simultaneamente numa oscilação, num contraimpulso em que nem o seer e nem o ser-aí assume o protagonismo. O *Ereignis*, portanto, prepara o caminho para o pensamento do outro início. Sendo assim, para pensar o seer a partir do seer mesmo enquanto doação e recusa, a linguagem da metafísica se mostra insuficiente. Tudo indica que já em 1929 inicia-se uma mudança em que o ser-aí enquanto finito perde cada vez mais a centralidade que a analítica existencial e a metafísica do ser-aí lhe conferiam.

Depois de propor o pensamento do seer em sua essencialização, abandonando a metafísica a si mesma, o filósofo recorrerá ao quarteto (*das Geviert*) como um modo não metafísico de pensar o ser, o ser-aí e o ente no seu todo sem que haja a proeminência de qualquer um deles. Esse tema é apresentado, dentre outros, no texto de 1950, *A coisa* (*Das Ding*), mediante o exemplo da jarra como o que, diferentemente de qualquer mero artefato, não se apresenta como uma realidade, mas sim como “coisa”, que em seu coisificar reúne terra e céu, mortais e imortais. “Cosificando (*Dingend*), a coisa deixa perdurar a união dos quatro, terra e céu, mortais e imortais na simplicidade do seu quarteto, que unifica por si mesmo” (GA 7, p. 179). Trata-se do que o filósofo diz com outros termos no curso de 1955/56 sobre o αἰών, que enquanto tempo do mundo (*Weltzeit*) é atribuído ao λόγος como o mesmo de ser e fundamento e que diz respeito ao κόσμος, que em si mesmo é ordem, injunção e ordenamento. Desse modo, o mundo mundifica e temporaliza (*weltet und zeitig*) quando ele enquanto κόσμος traz a injunção do ser a um brilhar exaltante, no qual podemos

¹¹³ A propósito da noção de mundo surgida na tese do mundo enquanto jogo, enquanto conflito dos quatro, portanto enquanto quarteto, é importante notar que a concepção do conflito entre a terra e o mundo, exposta em *A Origem da Obra de Arte*, é radicalizada e levada para outro plano. O mundo não é mais o desvelado que combate com a terra enquanto fechamento, pelo contrário, o mundo passa a ser o próprio conflito entre terra e céu, divino e mortal, sem, contudo, ser um quinto elemento. “O mundo é o conflito entre terra e céu – o conflito como o íntimo um-para-o-outro, em que um não pode ser sem o outro” (PÖGGELER, 2001, p. 240). Semelhante é a posição de Marlene Zarader, para quem o mundo, aqui, “aparece assim como já não sendo um dos termos de uma estrutura, quer esta seja dual ou quádrupla, mas sim a própria estrutura. Estrutura que, ainda por cima, não se contenta com nomear, mas que ilumina. O vocábulo mundo, com efeito, diz não apenas os Quatro, não diz apenas a sua unidade no Quadripartido, mas diz ainda o movimento dessa unidade, a sua modalidade de realização” (ZARADER, 1990, pp. 258-259).

ouvir o destino do ser (*das Seinsgeschick*) (GA 10, p. 168). Isto é, a mundanização e a temporalização do mundo nada mais é que a unificação dos quatro na simplicidade do quarteto, que em si mesmo é o mistério do jogo, o mistério do ser, de seu resplandecer exaltante co-originário à sua retração. Não há, portanto, a centralização em nenhum dos quatro elementos que constitui a totalidade do quarteto, onde com a mundanização do mundo (*in das Welten von Welt*) ocorre um jogo de espelho (*Spiegel-Spiel*) em que constantemente um elemento do quarteto reflete os outros três sem que haja uma individualização¹¹⁴. Tampouco se trata de um reflexo no sentido platônico do termo, “como o apresentar de uma reprodução, mas como o encobrir aclarador que conduz até ao próprio como acontecer. O reflectir é um aclarar somente com fundamento no ocular e assim acontecer como destino” (PÖGGELER, 2001, p. 240). Não se pode, então, negar a ressonância desse jogo de espelho no mistério do jogo apresentado no fim do curso de 1955/56, no qual o jogo, assim como no texto de 1950, tem o propósito de romper com a noção metafísica de fundamento.

Em relação a essa questão, outro tema importante exposto na analítica existencial e que diz respeito à individualização é retomado em 1950, em *A coisa* - trata-se da morte. Com efeito, o modo como Heidegger apresenta o fenômeno da morte em *Ser e tempo* é totalmente oposto de como esse tema fora tratado pela tradição filosófica ocidental, pois se trata de uma abordagem da morte em seu sentido existencial-ontológico como possibilidade mais própria e irremissível e por isso como algo exclusivamente constitutivo do ser-aí. Em *A coisa*, Heidegger retoma basicamente a mesma concepção de morte exposta na analítica existencial, com a diferença de que aqui o homem enquanto mortal está inserido no jogo de espelho que constitui o quarteto.

¹¹⁴ Otto Pöggeler faz uma observação muito pertinente em relação ao modo como Heidegger pensa o mundo enquanto quarteto. Segundo ele, Heidegger nada mais faz do que, por intermédio de Hölderlin, pensar a experiência mítica do mundo própria dos antigos, na qual o homem experimentava o mundo como o casamento de céu e terra e a si mesmo como o mortal que se encontra sob a vontade de Deus. O próprio Platão, no *Górgias* 507-508, se aproxima desse modo de pensar o mundo (PÖGGELER, 2001, p. 236). A partir dessa menção a Platão, em seu artigo sobre *Heidegger e o esquecimento de Platão (genitivo objetivo)*, Claudia Drucker tece considerações importantes, no sentido de se pensar até que ponto a tese do quarteto, ou Quaternidade, tal como ela sugere traduzir o *Geviert*, é mesmo uma descoberta genuinamente heideggeriana. Ela propõe, então, uma aproximação entre as teses heideggeriana e platônica sobre a Quaternidade, embora reconheça a diferença entre as preocupações dos dois filósofos. Segundo a autora, Heidegger não menciona em lugar algum a referida passagem do *Górgias* de Platão. “O único interlocutor que parece ter perguntado a Heidegger pela razão da omissão é Jean Beaufret, em 1973. Heidegger limita-se a repetir a Beaufret o que escrevera em ‘A terra e o céu de Hölderlin’: que a estrutura quaternária está presente no fragmento postumamente intitulado ‘O Vaticano’”. Ademais, Platão teria nomeado os Quatro, mas não sua articulação” (DRUCKER, 2013, p. 125). A sua conclusão é que, ainda que “considerando que a relação de Hölderlin com os gregos é tão moldada por uma interpretação peculiar, não-dualista de Platão, é possível que Heidegger tenha se reconciliado com Platão indiretamente, mediante sua leitura de Hölderlin” (DRUCKER, 2013, p. 127).

Os mortais são os homens (*Die Sterblichen sind die Menschen*). São assim chamados porque podem morrer. Morrer significa (*Sterben heißt*): possuir a morte como morte (*den Tod als Tod vermögen*). Somente o homem morre (*stirbt*). O animal finda (*verendet*). Pois não tem a morte nem diante de si, nem atrás de si. A morte é o escrínio¹¹⁵ do Nada (*Der Tod ist der Schrein des Nichts*), do que nomeadamente nunca é algo que simplesmente está sendo, contudo, permanece mesmo como o mistério do próprio ser (*als das Geheimnis des Seins selbst*). Enquanto escrínio do nada, a morte oculta a essencialização (*das Wesende*) do ser em si mesmo. A morte é, enquanto escrínio do nada, o recolher-se do ser (*das Gebirg des Seins*). Chamamos agora os mortais de mortais – não por chegarem ao fim e finarem sua vida na terra, mas porque eles possuem a morte como morte. Na essencialização do recolher-se do ser, os mortais são o que eles são enquanto mortais. São a relação essencial com o ser como ser (*sie sind das wesende Verhältnis zum Sein als Sein*) (GA 7, p. 180).

Ainda é mantida a concepção de morte enquanto constitutiva do homem (ser-aí) como diferente da morte em seu sentido metafísico, que apresenta o homem “como animal, como ser vivo” que falece. Com efeito, a morte no sentido existencial tem o privilégio de ser o “escrínio” do nada e, por conseguinte, do mistério do ser; a morte oculta a essencialização do ser, portanto, somente o homem enquanto capaz de morrer pode aproximar-se do mistério do ser, que em si mesmo não pode ser representado, mas apenas *experimentado*. Sendo assim, na simplicidade do quarteto, ao pensar o homem como mortal, pensa-se conjuntamente nos outros três, o céu, a terra e o divino. Nota-se, aqui, que a noção de homem como mortal, assim como a do nada revelado com a morte, já reverbera a radicalização desses temas operada em *Contribuições*. O homem (mortal) é o que ele é em sua essência na essencialização do seer, ou seja, é o homem surgido do ser-aí e aquele que se encontra no “entre” instaurado pelo acontecimento apropriador, onde os deuses lutam até a decisão sobre o último deus. O Nada é o próprio seer, portanto, nada de ente, mas se caracterizando pelo seu essencializar, que em si mesmo é o co-originário doar-se e retrain-se, o mistério. Se a morte é o escrínio do Nada e este em si “é” o próprio seer, por possuir a morte como morte o homem experimenta o essencializar-se do ser, portanto, o mistério. O homem novo surgido do ser-aí, isto é, do sacrifício do homem metafísico, agora é denominado de mortal por ser aquele que é trazido para o jogo no qual é possível pensar a co-pertença de ser e fundamento. O mais elevado da verdade do ser é reservado àquele que é capaz de morrer, ou seja, ao homem enquanto mortal. “A morte é a medida ainda impensada do incomensurável, isto é, do jogo supremo (*des höchsten Spiels*) no qual o homem é trazido ao terreno (*irdisch*) e nele estabelecido” (GA 10,

¹¹⁵ A tradução do termo alemão *Schrein* para escrínio, que significa armário ou cofre de pequeno tamanho onde se guardam joias e objetos de valor, traz em si a possibilidade de uma conotação bíblica, caso se traduza o termo *Schrein des Nichts* por “arca do nada”, como na tradução francesa. No intuito de evitar esses equívocos, Françoise Dastur sugeriu o termo francês *écrin*, do latim *scrinium* e que significa a caixa cilíndrica onde eram colocados os livros (DASTUR, 2007, p. 196).

p. 167). A morte não mais radicaliza e individualiza o ser-aí em seu si mesmo autêntico, mas sim é aquilo que o homem, enquanto surgido do ser-aí, possui. O homem enquanto mortal é aquele que habita no “entre” enquanto espaço de jogo instaurado no acontecimento apropriador, no qual o homem se encontra sobre a terra e sob o céu, espera o divino e pode a morte, ou seja, tem acesso à essencialização do ser e, por conseguinte, ao mistério que é sua retirada, o mais elevado da verdade do ser.

Nesse caso, a simplicidade do quarteto onde se dá esse jogo de espelho, que em si mesmo é a mundanização do mundo em que se unifica terra e céu, mortais e imortais nada mais é do que o que surge com o acontecimento apropriador. O evento da mundanização do mundo, segundo Heidegger, não pode ser explicado no sentido representacional mediante uma causa e/ou fundamento. “Os quatro unificados já estão sufocados (*erstickt*) em sua essência quando são apenas representados como um real particular, fundando-se e explicando-se um pelo outro” (GA 7, p. 181). Com o que ele denomina de ocultar-se do ser (*das Gebirg des Seins*), Heidegger quer demonstrar que a simplicidade do quarteto não se trata de algo acabado, como se se juntassem os quatro e a partir daí se desse o acontecimento. Trata-se de uma constante apropriação ocorrida entre os quatro e que Heidegger denomina de “roda de dança”¹¹⁶ da apropriação (*Reigen des Ereignis*)” (GA 7, p. 181), na qual não se abarca simplesmente os quatro, pois consiste em um

anel (*der Ring*) de luta que ao mesmo tempo em que luta se conforma como o espelho do jogo (*als das Spiegeln spielt*). Acontecendo (*Ereignend*), o anel de luta ilumina os quatro no brilho de sua simplicidade. Brilhando, o anel apropria (*vereignet*) os quatro, abrindo-os por toda parte para o enigma (*Rätsel*) de sua essência (GA 7, p. 182).

Por acontecer e assim apropriar e iluminar os quatro, o anel de luta nada mais é que o próprio *Ereignis*, que abre os quatro para o enigma de sua essência enquanto doação/retração, portanto, o mistério mais originário, pois acontece e ilumina os quatro na sua simplicidade, mas em si mesmo é irrepresentável. Trata-se do ocultar-se do ser, o qual se faz presente, ainda que não manifesto, e que por isso deve ser pensado. Nesse caso, aqueles que afirmam que o fundamento ainda está presente no Heidegger tardio têm razão apenas pelo fato de que, de acordo com Heidegger, ainda nos encontramos sob a tutela do princípio do fundamento. No entanto, o que o pensador de *Ser e tempo* propõe é um experimento de pensamento que ultrapassa o proposto pela metafísica tradicional. Sendo assim, se ainda há uma espécie de

¹¹⁶ Segundo Zarader, o espelho e o jogo, a roda, o anel, a Quadratura, a Torre que rodeia fazem parte de uma rede de metáforas de ressonância nietzschiana (ZARADER, 1990, pp. 257-258).

fundamento no pensamento do ser em sua verdade, trata-se de um fundamento outro, que se caracteriza mais como ausência de fundamento, como abismo, como mistério do jogo dos quatro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A afirmação que Heidegger faz na *Carta sobre o humanismo*, de que o “pensamento fracassou em dizer de modo suficiente essa viragem e não conseguiu expressá-la com o auxílio da linguagem da metafísica” (GA 9, p. 328), se refere à passagem da segunda para a terceira seção de sua obra principal, o que pressupõe que pelo menos até a segunda seção a analítica existencial transcorreu ou deveria transcorrer sem problemas. É isso que torna pertinente a questão levantada por Agamben em relação à presença da metafísica no § 58 de *Ser e tempo*, mediante a voz, ainda que ali esta se apresente enquanto um existencial, como a voz da consciência. A nossa análise do referido parágrafo, juntamente com os desdobramentos dessa questão na preleção *Que é metafísica?*, de 1929, em seu posfácio de 1943, bem como no prefácio ao ensaio *Da essência do fundamento*, de 1949, nos leva a concordar com Agamben no que diz respeito a um inconveniente metafísico na obra principal de Heidegger. Aliás, pode-se dizer que toda essa obra se encontra numa tensão constante com as teses da metafísica tradicional ali colocadas em questão pelo filósofo. Isso, por si só, justifica o fato de que a linguagem da metafísica, em que pese o esforço de Heidegger, tenha se tornado um entrave também nas duas seções publicadas. Além do mais, o privilégio ali concedido ao ser-aí, que apesar de possuir uma constituição ôntica e ontológica somente pode ser apreendido em seu ser de modo existencial-ontológico, supostamente abstraindo a dimensão ôntica, relegando-a para segundo plano, justifica o salto na metafísica a partir de 1927 diante da necessidade de um fundamento ôntico para a ontologia, mencionada no parágrafo 83 de *Ser e tempo*.

Entretanto, nossa concordância com Agamben termina em seu questionamento em relação à analítica existencial. Com efeito, em seu livro *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*, o filósofo italiano faz uma comparação e mesmo aproximação entre Hegel e Heidegger, o que este último com certeza reprovava, apesar de seu pensamento guardar uma proximidade com o de Hegel, a qual pode ser atestada na polêmica acerca do nada, timidamente exposta no § 58 de *Ser e tempo*, fazendo a analítica existencial titubear diante da lógica. Segundo Agamben, o fundamento metafísico e místico de todo o pensamento ocidental é a Voz duplamente negativa, por não ser mais voz animal e ainda não linguagem humana articulada. Nesse caso, sugere a *infância* como uma zona neutra na qual ainda não ocorreu a cisão entre a língua e a fala, operada pela Voz enquanto fundamento da linguagem. De fato, se o homem é originariamente dotado de língua, porém não falante, de modo que é através da fala que ele se constitui como sujeito da linguagem (AGAMBEN,

2005, p. 64), a superação da metafísica deve se dar mediante uma experiência originária da *infância*.

Não obstante, a tese de Agamben, evidentemente colhida da leitura de Hegel juntamente com a sugestão que Heidegger dera nas palestras sobre a *Essência da linguagem*, de “fazer uma experiência com a linguagem”, desde que seja uma sigética, diante do que Agamben propõe a *infância* como uma experiência da linguagem que indique a lógica e lugar da fórmula (AGAMBEN, 2005, p. 13), ainda está no âmbito da antropogênese, mesmo que ele proponha a *infância* como uma dimensão que a anteceda. A caracterização do homem como vivente constituído originariamente pela *infância* já é motivo suficiente para conflitar com a proposta de Heidegger, que não admite de forma alguma, tanto na analítica existencial, quanto no posfácio à *Que é metafísica?*, um recurso à voz e, portanto, à língua ou à fala enquanto expressão fonética, seja do animal, seja do homem. A voz da consciência presente na analítica existencial, assim como a sua correção a partir da voz do ser no posfácio de 1943, é uma voz silenciosa, que na analítica existencial parte do ser-aí para o próprio ser-aí e no período da história do ser parte do ser para o ser-aí, de modo que esta última se configura mais como um simultâneo apelo do seer (*Seyn*) e ouvir do ser-aí, portanto já na senda da essencialização do seer como verdade, que é um acontecimento único com o ser-aí enquanto abertura. Dessa forma, o inconveniente metafísico da analítica existencial é solucionado pela voz do ser enquanto sigética. Ademais, a linguagem que Heidegger aventava, sobretudo depois da viragem, nada tem de metafísica, pois se trata de uma estrutura co-originária ao *λόγος* e, por conseguinte, à verdade do ser.

Ou seja, Agamben concebe a Voz enquanto duplamente negativa como o lugar da negatividade e como o fundamento místico de todo o pensamento ocidental. Heidegger, por sua vez, pensa a negatividade como o nada, tão originário como o próprio ser, portanto, jamais podendo ser um fundamento metafísico, tampouco estar ligado à linguagem enquanto fala humana articulada. A despeito da presença da voz da consciência na analítica existencial, na qual Agamben viu uma aproximação da metafísica, o propósito ali é despir o ser-aí de qualquer espécie de fundamento para que ele seja *como* fundamento. Para tanto, a constituição do ser do ser-aí deve se fundamentar no nada, o qual não tem nada a ver com a negação lógica, pois, como demonstrado em *Que é metafísica?*, trata-se do nada como o próprio véu do ser, portanto, um nada produtivo a partir do qual se chegaria ao ser como ser. O nada, assim como o ser, não é nada de ente, no entanto, na metafísica do ser-aí o nada ainda se desvela e assim desvela o ser a partir da fuga do ente. Essa necessidade de se remeter ao ente, ainda que na sua fuga, de certo modo impede que o nada e ser sejam desvelados em si

mesmos sem recorrer ao ente. Ou seja, o nada ali pensado, não obstante o intento de Heidegger, ainda ressalta a precedência do ente no desvelamento do nada e, por conseguinte, do ser, o que se apresenta como mais um motivo para o colapso da metafísica do ser-aí.

Entretanto, no *Ereignis* enquanto essencialização do seer em sua verdade não é o ente que se retira para que o nada se desvele, pelo contrário, a própria doação e retirada do ser instaura o nada, o “entre” como o espaço de jogo a partir do qual, inclusive, o ente passa a ser apreendido como mais ente, em sua verdade. Nesse caso, a comparação que Agamben faz entre o Absoluto hegeliano e o *Ereignis* heideggeriano e entre estes e a Voz não se sustenta porque, ao contrário da Voz e do Absoluto, o *Ereignis* é o acontecimento apropriador de seer e ser-aí no qual o nada é instaurado e onde se dá a origem ontológica da negatividade, buscada na analítica existencial. O *Ereignis* é o próprio mistério originário da doação e retirada do ser, e, como esse é um acontecimento histórico e finito, sem, contudo, pressupor um infinito, não há razão para suspeitarmos que o mistério seja uma fundamentação última ao modo do Absoluto hegeliano, tampouco ao modo da Voz duplamente negativa aventada por Agamben. O nada originário que surge no *Ereignis* independe de qualquer coisa de ôntico, seja a linguagem ou um fundamento infinito, pois é a própria verdade do ser essencializando-se a partir de si mesmo, isto é, a partir do nada.

A propósito, a finitude, radicalizada na metafísica do ser-aí, por pressupor o infinito, contribuirá para o colapso do que seria a concretização da ontologia fundamental. Como demonstramos, aí é feita uma reavaliação da natureza, de modo que esta passa de limite entre o ente intramundano e a totalidade de entes, que está fora do mundo enquanto âmbito de sentido, co-originário ao projeto existencial do ser-aí, para ser um “em si” frente ao ser-aí. Não obstante isso, ocorre, mediante a oscilação extática da temporalização da temporalidade, o fenômeno da *entrada no mundo* (*Welteingang*) (GA 26, pp. 269-270), no qual a natureza devém intramundana. Ora, a temporalidade se temporaliza enquanto transcendência finita e própria do ser-aí, portanto, o privilégio deste último é reafirmado mediante o ultrapassamento de si mesmo e do ente. Mas em que isso contribui para se alcançar o ser enquanto ser, que é o propósito da ontologia fundamental enquanto recolocação da questão sobre o sentido do ser? Muito pouco, apesar de não podermos negar que o conquistado na metafísica do ser-aí é algo imprescindível como preparação para a viragem rumo ao pensamento do ser em sua verdade. Ou seja, os ganhos fundamentais desse período, na medida em que busca uma reavaliação do ente enquanto tal e no todo, unificando-os na transcendência finita do ser-aí, se deparam com a polarização no ser-aí e, ainda que não fosse esse seu propósito, com uma dependência excessiva do ente, o que impede de chegar ao ser enquanto ser.

Ainda no período final da metafísica do ser-aí Heidegger avança uma ontologia da vida que acaba ressaltando a precedência do ser-aí na recolocação da questão do ser, o que reforça ainda mais a necessidade de uma mudança no modo de abordagem, passando da perspectiva transcendental para a aletheiológica, que foi apresentada na conferência *Da essência da verdade* e deu início à viragem (*Kehre*). É na ontologia da vida, ensaiada no curso de 1929/30, que Agamben se apresenta novamente como um crítico de Heidegger. Aqui o conceito de *infância*, enquanto zona neutra e supostamente além da antropogênese, transmuta-se em *vida nua*, que segundo Agamben surge da antropogênese, mas por ser uma zona de indistinção entre homem e animal, pode ser uma alternativa para superar a própria antropogênese e suas consequências, sobretudo na política. O filósofo italiano expõe isso no seu livro *O aberto: o homem e o animal* em que ele faz uma análise da referida ontologia heideggeriana da vida. A crítica de Agamben ainda se pauta na abstração que Heidegger faz do homem enquanto vivente. Se Heidegger propõe que há um abismo entre o ser-aí e o animal, Agamben busca uma aproximação entre ambos por meio da própria ontologia da vida apresentada por Heidegger. Em linhas gerais, segundo Agamben, e de alguma maneira segundo Derrida e Sloterdijk, o homem compartilha com o animal a condição de vivente antes de ser capaz de abertura para o ser. Ou seja, antes da antropogênese, na qual o animal rompe com o círculo de desinibição, o qual o impede de apreender o ente como ente e, por conseguinte, o mundo como mundo, o homem é semelhante ao animal. A vida nua, portanto, nada mais é que esse âmbito no qual o homem não se distingue do animal pela razão, mas a ele se assemelha por ser também um vivente. O devir homem seria a saída dessa zona neutra e a assunção da abertura para o ser, para a pura possibilidade.

Salvo o fato de Agamben apontar um logocentrismo implícito na análise que Heidegger faz do animal enquanto pobre de mundo em relação ao ser-aí como formador de mundo, com o que concordamos parcialmente, a crítica de Agamben pretende que se reveja algo caro para o pensamento de Heidegger desde o início de sua trajetória, que é a tese de que a vida, não importando o modo como é abordada, remete à metafísica. Cerca de dez anos antes de reafirmar, na *Carta sobre o humanismo*, a separação abissal entre o homem enquanto ek-sistente e o animal vivente, Heidegger faz afirmações desse mesmo teor nas *Contribuições à filosofia*, em que diz que “o novo ‘biologismo’ e coisas do gênero” nada mais são que modulações da metafísica, cada vez mais toscas e desprovidas de fundamento e meta, que nada mais fazem do que nos prender ao fim da metafísica, isto é, do primeiro início, impedindo que nos preparemos, nos colocando em marcha rumo ao outro início (GA 65, p. 229). Esta afirmação, presente no que é considerada a segunda principal obra de Heidegger,

deveria ser eloquente o suficiente para que compreendamos que a abordagem da vida, sobretudo no sentido biológico, nada contribui para pensar o ser em sua verdade. Pelo contrário, como vimos na breve incursão que fizemos sobre a referida obra de Heidegger, o homem no sentido tradicional, isto é, enquanto animal racional, portanto, enquanto vivente, deve ser sacrificado para que, a partir do acontecimento apropriador, surja como o homem novo. Com efeito, por vertiginoso que possa parecer, o ser-aí não deve surgir do homem enquanto vivente, mas este deve surgir daquele. Somente assim pensaremos fora da metafísica, fora da antropogênese. Nesse caso, como seria o homem novo surgido do ser-aí em sua co-pertença com o seer? Com certeza não seria desencarnado, enquanto não vivente no sentido biológico. Ou seja, Heidegger não sugere que o homem novo, supostamente não metafísico, seja desconsiderado como vivente, apenas propõe que essa não seja sua condição primordial, pois sua verdade enquanto tal deve ser desvelada no acontecimento apropriador. Isso é realmente algo estranho e mesmo bizarro para nós modernos, uma vez que ainda nos encontramos no ocaso do primeiro início, procurando alternativas não metafísicas (isto supondo que assim como Heidegger nos empenhemos em superar a metafísica), para caminhar rumo ao outro início.

Embora Heidegger consinta um enigma que ronda a vida em sua essência, é impossível pensar o ser enquanto ser, isto é, o mistério do ser, que é o objetivo de nossa tese, a partir da vida. É certo que a análise que fizemos da crítica de Agamben nos levou a equiparar o mistério da vida ao mistério do ser. No entanto, o modo como Agamben compreende a λήθη enquanto o não desvelado da verdade, que é o mesmo que o velamento do ser enquanto φύσις, reduz o velamento à animalidade e assim restringe a abertura da verdade, portanto o desvelamento e o velamento, ao homem enquanto vivente. Isto é, segundo o filósofo italiano, a disputa originária entre ἀληθεία e λήθη acontece no interior do homem. Assim, ele não apenas nega a correspondência entre ἀληθεία e φύσις defendida posteriormente por Heidegger, mas também reduz o mistério enquanto o não desvelado da φύσις à animalidade enquanto constituição do homem, que segundo ele é levada ao aberto na antropogênese.

Nesse caso, a crítica de Agamben guarda uma fragilidade, talvez por ele insuspeitada, uma vez que, na defesa de sua tese de superação da antropogênese, embora tenha seus méritos, estabelece relações conflitantes dentro do próprio escopo do pensamento de Heidegger. O colapso da metafísica do ser-aí, que Agamben ressalta ao questionar a ontologia da vida, tem uma ligação com o pensamento posterior à viragem somente no sentido de que neste último se busca solucionar as questões surgidas daquele. Portanto, se servir de

um texto do período da história do ser para pô-lo em pé de igualdade com outro do período da metafísica do ser-aí seria incorrer em violência hermenêutica, desconsiderando assim a própria viragem e tudo o que ela operou no pensamento de Heidegger. A correspondência entre ἀληθέα e φύσις, assim como a ποίησις enquanto modo em que a φύσις e ἀληθέα se desvelam como produção são temas que Heidegger explora a partir dos anos 30. Todos esses temas têm como norte a verdade como desvelamento e velamento, isto é, o mistério do ser como aquele que se vela enquanto se desvela no ente. Isso, segundo Heidegger, somente é possível a partir da abertura que é a clareira instaurada na simultânea doação e retirada do ser, co-origiária à abertura do ser-aí enquanto ek-sistente e não no homem enquanto vivente.

Em *Da essência da verdade*, como vimos, são delineados os traços fundamentais que nortearão o pensamento de Heidegger nos anos seguintes. Como o mistério do ser enquanto o velamento constitutivo da verdade enquanto desvelamento surge nessa conferência, podemos dizer que o que o que Heidegger faz posteriormente são tentativas aceder à verdade do ser, portanto, ao mistério.

De acordo com o que demonstramos, três anos após a conferência de 1930, no *Discurso de reitorado*, a verdade como originariamente constitutiva de desvelamento e velamento aparece quando, em seu engajamento político motivado pela reforma da universidade, Heidegger começa um questionamento sobre a ciência moderna, buscando um retorno à τέχνη grega, que enquanto saber originário se configura mais como ποίησις estritamente relacionada à ἀληθέα, portanto, ao mistério. Isto é, a tese do outro início para a história do pensamento ocidental apresentada no *Discurso* já traz implicitamente a proposta de uma aproximação do mistério. Inicia-se, ali, a questão sobre a técnica que permeará todo o pensamento do Heidegger tardio. Buscamos seguir o desenvolvimento dessa questão em que, a partir da leitura de Nietzsche, juntamente com a de Hölderlin, o filósofo busca a origem da situação política na qual se encontrava a Alemanha e todo o Ocidente, ao mesmo tempo em que propõe alternativas para o outro início do pensamento ocidental, uma vez que o primeiro início se degenerou na metafísica, na qual se funda a ciência e a técnica moderna.

No ensaio sobre *A Origem da Obra de Arte* a estética moderna é refutada, sobretudo a nietzschiana, onde, segundo Heidegger, predomina a subjetividade moderna com todo o seu vigor. Daí o retorno à τέχνη grega, cujo significado original era arte e artesanato, o que em grande parte justifica sua tradução para técnica enquanto manuseio. Entretanto, a τέχνη na acepção grega, por ser intimamente relacionada à ποίησις e à ἀληθέα, se configura mais como produção no sentido de deixar-ser o ente que se desvela na abertura do que como exploração e manuseio do ente, tal como a técnica e a arte moderna. Nesse caso, o referido ensaio de 1935

além de tecer uma crítica à estética moderna, critica toda a metafísica da subjetividade, o que significa que critica também a técnica moderna. Começa a se configurar, nos anos seguintes, a questão sobre o que é a essência não técnica da técnica moderna. Nesse caso, a análise que fizemos dos textos: *A Origem da Obra de Arte*, *A época das Imagens de mundo*, *Serenidade* e *A questão da técnica* teve o objetivo de mostrar como, ao mesmo tempo em que postula a com-posição como essência não técnica da técnica moderna, o filósofo propõe modos de emancipação dessa dominação, os quais entendemos como modos de aproximar-se do mistério.

No ensaio de 1935, Heidegger define a obra de arte como o pôr-se-em-obra da verdade. Sendo assim, a arte manifesta a disputa originária entre clareira e velamento (mistério), que por sua vez ecoa na disputa entre mundo e terra, entrevista na obra de arte. Enquanto sinônimo do velamento originário da φύσις, a terra nada mais é que o mistério originário. Como a obra de arte nos concerne, permitindo-nos entrever a terra em seu fechamento, que é o próprio mistério, a permanência na salvaguarda (*Bewahrung*) da obra de arte pode ser considerada um modo de aproximar-se do mistério, uma vez que tal permanência na salvaguarda é totalmente oposta à fruição ou experiência estética, pois se caracteriza como o deixar a arte ser como tal, como acontecer da verdade, sem interferência do nosso gosto pessoal. No entanto, o filósofo diz no ensaio que a poesia é o modo privilegiado de arte, pois, enquanto linguagem originária, apreende o ente em seu desvelamento e, por conseguinte, o velamento do ser (o mistério) de modo mais originário que as demais formas de arte. Nesse caso, a poesia no sentido grego, isto é, enquanto linguagem originária, se apresenta como o modo primordial, ao lado do pensamento do ser, de uma aproximação do mistério. Podemos perceber, aí, de modo seminal, a co-originariedade entre λόγος, ἀληθεία, φύσις e ποίησις que será desenvolvida nos anos seguintes, sobretudo no ensaio de 1944, que será publicado em 1951 sob o título *Logos (Heraklit, Fragment 50)*. Não por acaso Heidegger dirá na entrevista à revista alemã *Der Spiegel*, em 1969, que a nossa salvação está em nos prepararmos, mediante o pensamento e a poesia, para a vinda do deus. Ou seja, a poesia no sentido originário pode ser um modo de aceder ao ser em sua verdade, pode se equiparar, portanto, ao pensamento do ser. Isso se deve à influência de Hölderlin, presente no ensaio de 1935 e predominante no pensamento posterior de Heidegger.

No discurso *Serenidade*, proferido em 1955, mas que é fruto de um diálogo de 1944-45¹¹⁷, a serenidade enquanto deixar-ser (*Sein-lassen*) o ente, simultâneo ao abrir-se para o

¹¹⁷ Originalmente intitulado *Αγχιβασίη: Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen*, que pode ser traduzido por *Αγχιβασίη: Uma conversação triádica entre um*

mistério, se apresenta como um modo de aproximar-se deste último. O diálogo com Nietzsche, presente já no *Discurso de reitorado*, termina no início dos anos 40 e tem a serenidade como resposta. Ou seja, frente ao voluntarismo da subjetividade metafísica, Heidegger sugere um deixar ser o ente, o qual, aliás, já aparece rudimentarmente na conferência *Da essência da verdade* e que não tem nada a ver com uma passividade ou um quietismo, tampouco se mostra como mera oposição à atividade, pois se trata de um termo médio que antecede à oposição entre sujeito e objeto, atividade e passividade. Nesse caso, em franca oposição à Nietzsche e à Mestre Eckhart, a serenidade significa um “querer não querer”, ou seja, a ausência total de vontade em relação a qualquer coisa ou em função de qualquer coisa, como a renúncia à própria vontade em função de fazer a vontade de Deus, a qual Heidegger acusa ainda estar presente na mística de Mestre Eckhart. Esse apoio buscado na mística, que aparecerá novamente no curso de 1955/56, *O princípio do fundamento*, mediante o poema místico de Angelus Silesius, endossou as críticas em relação a uma suposta queda na mística por parte do Heidegger tardio. No entanto, como demonstramos com o auxílio da análise de John Caputo, trata-se apenas de buscar apoio na poesia mística para o salto no ser em sua verdade, na qual ser e fundamento se co-pertencem. A serenidade, portanto, enquanto modo de abrir-se para o mistério, apresenta-se como resultado de uma mistura de poesia e mística, as quais se equiparam ao pensamento do ser. De acordo com isso, podemos dizer que a mística genuína, associada à poesia em sentido originário, é um modo de abertura para o mistério e, portanto, de preparação para o outro início.

Na conferência sobre *A questão da técnica*, o habitar poético, que visivelmente recebe a influência de Hölderlin, se apresenta como modo de penetrar na constelação da com-posição enquanto essência da técnica e assim aproximar-se do mistério enquanto o não desvelado no desvelamento do ente, seja enquanto produção, seja enquanto exploração. A proposta de Heidegger ali, assim como em *Serenidade*, é a de um deixar-ser o ente (objetos tecnológicos) para assim aceder o mistério, que, assim como o desvelamento do ente enquanto produção, é ofuscado pela com-posição enquanto essência não técnica da técnica. Isto é, ao invés de afanar-nos em produzir ou em consumir os objetos técnicos, devemos deixá-los ser como tais, somente assim veremos que o modo de desvelamento do ente que predomina em nossa época é do ente enquanto disponível para a exploração e que, simultâneo a ele, mas

pesquisador, um erudito e um sábio em um caminho do campo. Esse diálogo foi publicado primeiramente em 1959, em uma versão reduzida sob o título *Sur Erörterung der Gelassenheit: Aus einem Feldweggespräch über das Denken*, traduzido por *Uma discussão em relação à Serenidade: a partir de um diálogo no caminho do campo sobre o pensamento*. Essa publicação de 1959 conta com esse diálogo, o discurso proferido em 1955 em Meßkirch e intitulado *Serenidade* (MOORE, 2017, p. 34, nota 38), assim como outro texto denominado *Hinweise*.

deturpado pela com-posição, se dá o desvelamento do ente como aquele desvelado para a produção ao modo da *ποίησις* grega, portanto, mas afinada com a verdade enquanto desvelamento e velamento, isto é, não metafísica.

No curso de 1955/56, *O princípio do fundamento*, demonstramos como a com-posição mantém uma íntima relação com o princípio do fundamento, de modo que a proposta de um salto do princípio do fundamento para o princípio do ser se apresenta como uma alternativa para nos emanciparmos do domínio da com-posição. Ademais, nesse curso também se encontram, de modo latente, o *Ereignis* pensado já em *Contribuições*, a co-originariedade entre *λόγος*, *φύσις* e *ἀληθία* presente no artigo *Logos (Heráclito, fragmento 50)*, assim como a tese do quarteto (*Geviert*) apresentada em *A coisa*. Nesse caso, na busca de superação do princípio do fundamento, mediante o salto no princípio do ser, o filósofo reúne as principais teses de seu pensamento tardio, demonstrando assim a importância capital desse curso no seu pensamento como um todo. Podemos depreender desse curso, ainda que não explicitamente nomeado, um amálgama entre a poesia pagã de Hölderlin e a mística cristã medieval em função de um aproximar-se do evento originário da co-pertença de ser e fundamento. Isso, por sua vez, remete à co-pertença entre ser e ser-aí, presente vinte anos antes nas *Contribuições*, à co-pertença entre ser e homem, presente em *Identidade e Diferença*, assim como à co-pertença entre ser e tempo, pensada em *Tempo e ser*. Ou seja, o salto no princípio do ser, com o apoio da poesia mística, reúne todo o empenho do filósofo em acercar-se do acontecimento originário da doação e retirada do ser, isto é, do mistério.

Na última aula do curso, o habitar poético como a essência não metafísica da existência, a qual, ainda que em meio ao ente, é aberta para o ser em sua verdade e, por conseguinte, ao mistério, aparece de modo magistral a partir da exegese de Heráclito. No mistério do jogo, para o qual o homem é trazido por meio do salto, ressoa o espaço de jogo instaurado no acontecimento apropriador, portanto, onde não vigora nenhum fundamento metafísico, de modo que nenhum dos quatro, terra e céu, mortais e divinos que constituem o quarteto pode estar no centro, pois se iluminam um ao outro num jogo de espelho que é o próprio mistério do ser, que ao mesmo tempo em que ilumina e leva os quatro a remeterem-se uns aos outros, ele mesmo não se apresenta como um quinto elemento, pois se conforma e se dissipa no próprio jogo, ou seja, volta-se constantemente a si mesmo e reinicia-se a si mesmo. Ou seja, o mistério, do qual a nossa tese buscou traçar a aproximação a partir do pensamento do Heidegger tardio, é o velamento do ser que constitui originariamente o desvelamento do ente enquanto tal, o não desvelado da *φύσις*, portanto, aquele que na disputa entre mundo e terra se fecha, assim como a retirada do ser, simultânea à sua doação no acontecimento

apropriador entre ser e ser-aí, o jogo dos quatro, o jogo do espelho. Isso faz do mistério do ser o próprio recolher-se em si mesmo para novamente doar-se, destinar-se e recolher-se, o que quer dizer que o mistério do ser jamais pode ser caracterizado como um ente, um fundamento estático, tampouco pode ser representado. A experiência do mistério que buscamos demonstrar nesta tese é uma experiência da sua retirada, portanto, um aproximar-se do mistério requer que abandonemos o fundamento e tudo a ele relacionado, sobretudo o voluntarismo metafísico, para que assim, na plenitude de nossa essência histórica e finita, deixemos que o ente seja e experimentemos o evento da doação e retirada do ser.

De acordo com o que compreendemos da proposta de Heidegger, isso somente é possível mediante um pensamento outro, que, ao contrário do que possa parecer, nada tem de uma mística ou de uma anulação total de nossa essência, mas de um existir em plenitude nesta terra, isto é, em nossa essência, um habitar poeticamente no “entre” instaurado no *Ereignis*, onde, sobre a terra e sob o céu, diante dos deuses e capazes de morrer, isto é, de experimentar o essencializar-se do seer em sua verdade e, por conseguinte, em seu mistério, possamos nos preparar para a chegada do deus. Ou seja, não devemos somente buscar uma aproximação do mistério, mas nele permanecer enquanto mistério do jogo, o que é imprevisível e soa até mesmo abstrato demais para nós modernos, tão habituados ao conforto proporcionado pela tecnologia que é quase impossível deixá-la simplesmente entregue a si mesma e nos abrimos àquele que está sempre em retirada. Nesse caso, o aproximar-se do mistério se nos apresenta como um desafio, como uma mudança radical em nosso próprio modo de ser. Talvez por isso seja mais conveniente simplesmente rotular de místico ou algo parecido quem sugere que deixemos nossa comodidade (inquieta!), proporcionada pelas conquistas da modernidade iluminada, que segundo Heidegger se caracteriza mais como as últimas horas de uma longa noite escura, que somente terminará quando raiar uma nova aurora, um novo início.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- AGAMBEN, G. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo horizonte: Editora UFMG, 2006a.
- AGAMBEN, G. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Trad. Flávia Costa e Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2006b.
- AGAMBEN, G. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. vol. II. trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- AUBENQUE, P. “The 1929 debate between Cassirer and Heidegger”. In: MACANN, C. *Martin Heidegger: critical assessments*. V.II. New York: Routledge, 1992.
- AUBENQUE, P. *El problema del ser en Aristóteles*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Taurus Ediciones, 1987.
- BAILEY, Christiane. “La vie végétative des animaux: La destruction heideggérienne de l’animalité comme réduction biologique”. In: *PhaenEx*. 2, nº2, 2007, pp.81-123.
- BERTI, E. *Aristóteles no século XX*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- BERTI, E. *Novos Estudos Aristotélicos II: Física, antropologia e metafísica*. Trad. Silvana Cobucci Leite; Cecília Camargo Bortolotti; Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2011, pp.470-498.
- BLANC, M. *O fundamento em Heidegger*. Lisboa: INSTITUTO PIAGET, 1984.
- BORGES-DUARTE, I. *Arte e técnica em Heidegger*. 1.ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- BOULNOIS, O. *Quand commence l’ontothéologie? Aristote, Thomas d’Aquin et Duns Scot*. In: *Revue thomiste*. XCV, Paris, 1995.
- CAPUTO, J. D. *The mystical elemento in Heidegger’s thought*. New York University Pres, 1986.
- CAPUTO, J. D. “Meister Eckhart and the later Heidegger: the mystical element in Heidegger’s thought”. In: MACANN, C. *Martin Heidegger: critical assessments*. V.II, Routledge, 1992.
- CAPUTO, J. D. *Desmistificando Heidegger*. Trad. Leonor Aguiar. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

CASTRO, E. *Introdução ao Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

CROWELL, S.G. “Metaphysics, Metontology, and the End of *Being and Time*”. In: DREYFUS, H; WRATHALL, M. *Heidegger Reexamined*, V.I, Routledge, 2002.

DAHLSTROM, D.O. “Being and Being Grounded”. In: *The Ultimate Why Question: Why Is There Anything at All Rather than Not Whatsoever?* Edited by John F. Wippel. The Catholic University of America Press, 2011, pp.125-145.

DASTUR, F. *La mort: Essai sur la finitude*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.

DERRIDA, J. *Do espírito: Heidegger e a questão*. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas- São Paulo: Papirus, 1990.

DERRIDA, J. *O animal que logo sou (A seguir)*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 200.

DRUCKER, C. “Heidegger e o esquecimento de Platão (genitivo objetivo)”. In: *Ekstasis: revista de fenomenologia e hermenêutica*, v.1, n.2, 2013, pp.115-128.

FÉDIER, F. “Después de la técnica”. In: *La lámpara de Diógenes*, nº 26-27. Trad. Jorge Acevedo Guerra; Jaime Sologuren López. México: Puebla, 2013.

FÉDIER, F. “En torno a ‘El origen de la obra de arte’ de Martin Heidegger”. In: *L’art en liberté*. Trad. Jorge Acevedo Guerra. París: Pocket, 2006, pp.295-309.

FÉDIER, F. *Conférence prononcé le jeudi 20 mai à Lausanne, dans le cadre du Congrès organisé sur le theme: La deuxième oeuvre capitale de Martin Heidegger: “Beiträge zur Philosophie vom Ereignis”*. (14 mars-9 mai 2004).

FEHÉR, I. M. 1994. “Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie: Heidegger’s confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers”. In: KISIEL, T; BUREN, J. *Reading Heidegger from the start: Essays in His Earliest Thought*. New York: State University of New York. pp. 73-90.

FIGAL, G. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Trad. Marco Antônio Casanova. RJ: Forense Universitária, 2005.

FOGEL. “Anotações sobre o Tema da Técnica Moderna (Devaneios, Cismas)”. In: *Aoristo: International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*. Toledo, n.1, v.1 (2017), p.71-104.

GREISCH, J. “Looking metaphysics in the face”. In: MACANN, C. *Martin Heidegger critical assessments*. Routledge, London, 1992, pp.330-354.

GRONDIN, J. *Le Tournant dans la pensée de Heidegger*. Paris: PUF, 1987.

GRONDIN, J. "Heidegger et le problème de la métaphysique". In: *DIOTI*, n° VI, 1999, pp.163-204.

GRONDIN, J. "Der deutsche Idealismus und Heideggers Verschärfung des Problems der Metaphysik unmittelbar nach *Sein und Zeit*". Paru dans H. Seubert (Dir), *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Köln/Weimar/Wien, Böhlau Verlag, Collegium Hermenuticum, Band 7, 2003, p. 41-57. Disponível em: https://www.academia.edu/9243939/Der_deutsche_Idealismus_und_Heideggers_Versch%C3%A4rfung_des_Problems_der_Metaphysik_nach_Sein_und_Zeit?auto=download.

HAAR, M. *Le Chant de la Terre: Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*. Paris: Éditions de l'Herne, 1985.

HAAR, M. *Heidegger e a essência do homem*. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: INSTITUTO PIAGET, 1990.

HEBECHE, L. A. *Curso sobre Contribuições à Filosofia (o acontecimento apropriador) de Martin Heidegger*. Florianópolis: Filosofia/EAD/ UFSC, 2014.

HEIDEGGER, M. *Gelassenheit*. Verlag Günther Neske Pfullingen, 1959.

HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1975.

HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1976.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1977.

HEIDEGGER, M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1978.

HEIDEGGER, M. *Heraklit: Heraklits Lehre vom Logos*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1979.

HEIDEGGER, M. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1980.

HEIDEGGER, M. *Die Grundbegriff der Metaphysik: Welt – endlichkeit – Einsamkeit*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1983a.

HEIDEGGER, M. *Einführung in die Metaphysik*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1983b.

HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1987.

HEIDEGGER, M. *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1988.

HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1989.

HEIDEGGER, M. *The Principle of Reason*. Translated by Reginald Lilly. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1991.

HEIDEGGER, M. *The Metaphysical Foundations of Logic*. Translated by Michael Heim. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

HEIDEGGER, M. *Bremer und Freiburger Vorträge*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1994.

HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1995.

HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1996a.

HEIDEGGER, M. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996b.

HEIDEGGER, M. *Der Satz vom Grund*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1997a.

HEIDEGGER, M. *Holzwege*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1997b.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 1997c.

HEIDEGGER, M. *Estudios sobre mística medieval*. Trad. Jacobo Muñoz. México: Fondo de Cultura Económica, 1997c.

HEIDEGGER, M. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclitiana do logos*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

HEIDEGGER, M. *O princípio do fundamento*. Trad. Jorge Telles Menezes. Lisboa: INSTITUTO PIAGET, 1999a.

HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 4.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999b.

HEIDEGGER, M. *Vorträge und Aufsätze*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 2000a.

HEIDEGGER, M. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 2000b.

HEIDEGGER, M. *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 2002a.

HEIDEGGER, M. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: Indicación de La Situación Hermenêutica*. [Informe Natorp]. Trad. e Prólogo de Jesús Adrián Escudero. Madrid: Editorial Trotta, 2002b.

HEIDEGGER, M. *La Idea de La filosofía e el problema de a concepción del mundo*. traducción y notas aclaratorias de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder Editoria, 2005.

HEIDEGGER, M. *Identität und Differenz*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 2006.

HEIDEGGER, M. *Zur Sache des Denkens*. Vittorio Klostermann – Frankfurt am Main, 2007a.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007b.

HEIDEGGER, M. *Marcas do caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008a.

HEIDEGGER, M. *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Trad. Manuel E. Vázquez y Klaus Wrehde. Madrid: Alianza Editorial, S.A, 2008b.

HEIDEGGER, M. *“Alma mía!”: Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride - 1915-1970*. Trad. Sebastián Sfrío. 1ª. ed. Buenos Aires: Manantial, 2008c.

HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Trad. Idalina Azevedo e Manuel António de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.

HEIDEGGER, M. *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a.

HEIDEGGER, M. *Ensaaios e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro leão; Gilvan Fogel; Marcia Sá Cavalcante Schuback. 8.ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012b.

HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012c.

HEIDEGGER, M. *Ontologia: Hermenêutica da facticidade*. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012d.

HEIDEGGER, M. *Explicações da poesia de Hölderlin*. Trad. Claudia Pellegrini Drucker. Brasília: Editora Universitária de Brasília, 2013.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia de Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 10.ed. Petrópolis: Vozes, 2015a.

HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015b.

HEIDEGGER, M. *Contribuições à Filosofia: Do Acontecimento Apropriador*. Trad. Marco Antonio Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015c.

HEIDEGGER, M. “O mais importante é ainda pensar”. In: *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 1º de novembro de 1969, Caderno B, p. 1. Disponível em: <https://news.google.com/newspapers?nid=0qX8s2k1IRwC&dat=19691101&printsec=frontpage&hl=pt-BR>, acessado em 07/09/2020.

HERRMANN, Friedrich Wilhelm von. *La segunda mitad de Ser y Tiempo. Sobre los problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger*. Trad. Irene Borges-Duarte. Madrid: Editorial Trotta, 1997.

JARAN, F. *La métaphysique du Dasein dans l'oeuvre de Martin Heidegger. Repenser l'essence de la métaphysique à partir de la liberté humaine*. Montreal-Canadá. 324p. [Tese de Doutorado] - Université de Montréal: Département de Philosophie Faculté des Arts et des Sciences, 2006.

KISIEL, T. *The genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. 1995.

KRELL, D.F. *Daimon life: Heidegger and life-philosophy*. (Studies in continental thought). Indiana University Press, 1992.

LACOUÉ-LABARTHE, P. *La imitación de los modernos: Tipografías 2*. Trad. Cristóbal Durán R. 1.ed. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2010.

LIBERA, A. *A filosofia medieval*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

LOPARIC, Z. *Ética e finitude*. 2.ed., rev. e ampl. SP: Editora Escuta, 2004.

LOPARIC, Z. *Heidegger e a pergunta pela técnica*. In: *Cadernos de História da Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v.6, n.2, p.107-138, jul-dez, 1996.

LYRA, E. “Heidegger, História e alteridade: Sobre a essência da verdade como ponto de partida”. In: *Natureza Humana*. 8(2), pp.337-356. Jul-dez, 2006.

MACANN, C. “The essence of transcendence”. In: *Martin Heidegger: critical assessments*. V.III. New York: Routledge, 1992.

MARION, J-L. *Saint Thomas d'Aquin et l'Onto-théo-logie*. In: *Revue Thomiste*, XCV, 1995.

MOORE, I. A. “Gelassenheit, the Middle Voice, and the Unity of Heidegger's Thought”. In: *Perspektiven mit Heidegger: Zugäng – Pfade – Anknüpfungen*. Freiburg/ München: Verlag Karl Alber, 2017, pp.25-39.

NUNES, B. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Organizadora: Maria José Campos. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

NUNES, B. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

O'LEARY, J. S. "Theological resonances of *Der Satz vom Grund*". In: MACANN, C. *Martin Heidegger critical assessments*. Routledge, London, 1992, pp. 213-256.

OLIVEIRA, C. *Do tudo e do todo ou de uma nota de rodapé do parágrafo 48 de Ser e Tempo (uma discussão com Heidegger e os gregos)*. Rio de Janeiro: Editora Circuito: FAPERJ, 2015.

PADUI, R. "From the Facticity of Dasein to the Facticity of Nature: Naturalism, Animality and Metontology". In: *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, vol. 3, 2013, pp.50-75.

PÖGGELER, O. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Trad. Jorge Telles de Menezes, Lisboa: INSTITUTO PIAGET, 2001.

RICHARDSON, W.J. *Heidegger: through phenomenology to thought*. Preface by Martin Heidegger. New York: Fordham University Press, 2003.

RILKE, R. M. *Elegias de Duino*. Trad. e comentários de Dora Ferreira da Silva. Porto Alegre: Editora Globo, 1972.

ROMANO, Claude. "Le monde animal: Heidegger et von Uexküll". In: JOVILET, S.; ROMANO, C. (éd). *Heidegger en dialogue 1912-1930*. Paris: J. Vrin, 2009, pp.255-298.

RUBIO, R. "¿Continuidad de la cuestión de Dios en el pensar de Heidegger? La especificidade del planteo heideggeriano tras la crisis de Ser y Tiempo". In: *Teología y Vida*, vol. XLIX, 2008, pp.289-303.

RUIZ, P. E. G. "¿Ontologia fundamental o Teoría del conocimiento? Heidegger crítico del Neokantismo". In: *Signos Filosóficos*, n.7, enero-júlio, 2002, pp.125-150.

SAFRANSKI, R. *Heidegger: um mestre na Alemanha entre o bem e o mal*. Trad. Lya Lett Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SEEBOHM, T. M. "Considerations on 'Der Satz vom Grund'". In: *The questions of hermeneutics: Essays in honoer of Joseph J. Kockelmans*. Edited by: Timothy J. Stapleton. Springer Science + Busieness Media, B.V, 1994, pp.237-254.

SLOTEDIJK, P. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. 4. ed. São Paulo: Estação liberdade, 2018.

STEIN, E. *Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit*. Petrópolis: Vozes, 1993.

STEIN, E. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2001.

TRAUNY, P. *Adyton: a filosofia esotérica de Heidegger*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. RJ: Mauad X, 2013.

TRAWNY, P. *Heidegger e o mito da conspiração judaica mundial*. Trad. Soraya Guimarães Hoepfner. 1.ed. RJ: Mauad X, 2015.

UEXKÜLL, J.V. *Dos animais e dos homens: digressões pelos seus próprios mundos e Doutrina do Significado*. Trad. Alberto Candeias e Aníbal Garcia Pereira. Coleção vida e cultura. Edição “Livros do Brasil” Lisboa, 1982.

VALENTIM, M.A. *Fora do mundo: lugar e sentido da não-humanidade na ontologia fundamental*. Discurso: Departamento de FFLCH DA USP, v.46, p.287-333, 2016.

VALLEGA-NEU, D. *Heidegger's Contributions to Philosophy: an introduction*. Indiana University Press, 2003.

VOLPI, F. *Aristóteles e Heidegger*. Trad. José Trindade dos Santos. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

XOLOCOTZI, A. *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. México: Universidad autónoma de Puebla- Miguel Ángel Porrúa, 2011.

ZARADER, M. *Heidegger e as palavras da origem*. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.